禪百題

始

鈴木大拙著

禪百題

大東出版社

はしがき

去年から折々思ひ出すままに書きつけて、その折々に又發表したものが、いくらか溜まつた。そのままにしておくと散らかつてしまふ、集めて一冊の本にしておけと、勸める友人にまかせて、此書が出來た。書物になるにつけて、多少の手入れもし、また新たに書いたところもある。何かの秩序をつけたいとも思つたが、今その餘裕がない。

禪思想の流れの底には何やら東洋的と云ふべきものが感ぜられる。これが吾等の日常生活を裏付けて居るのである。この『感じ』を思想的に哲學的に組織すると、そこから東亞の民族は言ふまでもなく、西洋の諸民族をも動かすものが表現せられる。殊に西洋の人々は自分等だけでは既に行きつまて居る思想圏から飛び出て、更に新たなものをそこから展開させ得ると、予は信じて疑はぬのである。東洋的『感

じ』を西洋思想的に闡明することによりて、『大東亞戰爭』のもつ一面の意味が讀まれるようになる。

秩序なしに書きつけられた本書も、その實は上記の考を基にして居るのである。單なる卽興的作品でないことを斷はつておきたい。

禪百題はきちんと百個の題目を有つて居ると云ふ意味でない。禪に關した隨感隨錄の義に解するのである。

昭和十八年晩春

也風流庵主人　大拙

禪百題

目次

禪百題

禪と日常生活

禪が漢土を通つて日本へ來たと云ふことは、日本佛教のために、誠に仕合なことであつた。奈良朝及平安朝に來た佛法は、思想的に藝術的に一般文化的に、吾等の祖先を稗益したこと頗る大であつた。この佛法がなかつたら、日本人の思索力はまだ幼稚なものとして、未發達のままであつたらう。鎌倉時代に新興した佛法は吾等の宗教意識を新たな方向に展開せしめた。卽ちそれは悲願の意味が何であるかを吾等に敎へた。併し禪がなかつたら、日用の行事そのものが佛法であることを十分に、卽ち實際の生活の上に、體驗し得なかつたであらう。

法華經は、治生產業皆佛法に違背せぬことを敎へるが、禪以前の日本佛敎者は、これを實際化しなかつた。佛法にはまだ印度民族的臭味がとれなかつた。漢民族の間でないと禪は成立しなかつたのである。

龐居士の偈に、『運水搬柴神通妙用』とあるが、禪者は何れもこれを實際の上に

躬行して居る。南泉和尙に、『あなたがお亡くなりになつて後、何處へお出になりませうか』と尋ねたものがあつた。南泉は何の苦もなく、

『わしは門前の檀家のうちの水牯牛に生れかはる』

と云つた。極樂とも天上とも地獄とも云はず、いつも世話になつて居る檀越の家に生れ出て、そこの水牯牛（馬でもよい）になつて、一所懸命に田圃でも耕したり、荷車でも曳いたりして、今世話になつて居る御恩返しでもやらうと云ふ南泉の心持は、明らかにその當時の禪界の空氣を反映して居ると見なくてはならぬ。大地を離れぬと云ふ漢民族の心理が、印度的高踏獨善の冥想主義と相對して、此に現はれて居るのである。

筋肉生活と思想

ガンディが手車の紡績を主唱するのは、主として近代文明の機械主義に對抗せんとの意味を持つものであるが、其心理的根柢は筋肉の直接な運動から離れたくないと云ふところに在る。筋肉の直接な勞働と云ふことは、大地との交涉から遠ざから

ぬと云ふ意味である。何と云つても人間は倒れても起きても、大地の上を離れられぬ。漢民族の强靱性、實頭性・悠揚性・永遠性は、實に彼等がいつもそのおいて在るところを忘れぬからである。印度は坐禪觀念の裡に永遠を包まんとするが、漢民族は刀耕火種の上に永遠を働く。この二つのものが禪と云ふ精神的訓練の中に織り込まれて、今日我日本人の間に現存して居るのである。

禪がただ棒であつたり、喝であつたり、又祇管打坐であつたりしたなら、或は吾等の生活と沒交涉なものになつてすんだかもしれん。幸にいつも大地を踏みしめて居るので、風船玉のやうにふら／＼と上昇するばかりでなくて濟んだ。

併しまた大地にのみくつついて居て、大空を見上げることを知らいでもいけない。卽ち禪には思想的背景又は源泉と云ふものがなくてはならぬ。『我這裡種田博飯喫』では一般の農家以上に出られぬ。どうしても『汝喚什麽作三界』と云ふ透徹した見處なかるべからずである。

この因緣は次の如くであつた。

*

地藏桂琛と云ふ禪坊さんが、鋤を使つて田圃の草取りか苗植をやつて居るとき、雲水が現はれた。それでいつもの

『君は何處からやつて來たか』

を放出した。答は

『南方から來ました』

であつた。それで琛和尚は南方の禪法はどんなものだいと尋ねた。

『商量浩浩地』

たりで、問答商量は中ゝ盛んに行はれて居ますと、雲水の坊さんは答へた。琛和尚曰はく、

『それも惡くはなからうが、この方では、田を作つて、それから米を刈り入れ、而してそれをご飯にして皆が戴いて居る。その方がよいな』と。

雲水の坊さんには、これがわかりにくかつたと見えて、

『それでは三界をどうなさいますか』

と問うた。その意は教化をやらなくてはならぬ、三界出沒の自分等始め世間の人ゝを救ふ方法、これはどうなさいますかと云ふのである。

琛和尚には思想があつた、洞察があつた。深い宗教觀に徹したものがあつた。

『その三界と云ふのは一體何んだい。そんなものがどこにあるのだ。』

これと彼の農業生活とを照らし合はして見ることによつて、始めて彼の日常を指導して居るものが何であるかを知ることが出來る。

吾等も瑞穗の國の住民であるからには、刀耕火種、栽植林木、漑灌蔬果、服田力穡を忘れてはならぬ、懈つてはならぬ。それと同時にまた思想がなくてはならぬことを忘るべきでない。

*

本居宣長一流の言ふところの『神ながら』主義で、『言擧げせぬ』では何にもならぬ。一方では、どこまでも、『神ながら』で、田を耕したり、機(はた)を織つたり、路

を開いたりなどしなくてはならぬが、ただそれだけでは、原始民族の境地を出ることが出來ぬ。又他方では大に思想しなくてばならぬ、即ち『言擧げ』しなくてはならぬ。言擧げのない民族は思想文化のない民族である。そんな民族の將來はきまつて居る。即ち萎靡不振、遂には自滅するより外ない。

地藏桂琛の兩面的生活がなくてはならぬ。一方に深い哲學的思惟と宗教的直觀があつて、又一方に大地を離れぬ筋肉的存在の肯定面がなくてはならぬ。禪はその一面を印度式に得て、而して他の一面を支那式に完成したので、人間生活の訓練法としては、實に世界無比のものを作り出した。これがわが國にまだその精神を失はずに存在してゐるのである。

牛頭山の法融禪師は隋代の人で所謂牛頭禪の開祖である。彼は般若の空觀において大に徹したが、空を學して空を證せずで、但空に落在することをしなかつた。彼は空を働いた、空を學した。（學は此では學ぶでなくして、働くの義である。）彼に隨從して來るものが多くなるに從つて、供給が十分でなくなつた。それで彼等は

山を下りて丹陽の町に出て托鉢をやつた。それは八十里を隔てて居た。（日本里數でもこれは二里や三里ではあるまい。）法融も固より一行中に加はつて、其上身づからも米を背負つて來た。本には一石五斗と記してあるが、それは日本ではどれほどになるのかわからぬ。又これを法融だけが擔いたか、それもわからぬ。とに角、朝から出かけて暮に歸山して、毎日二時の食糧を缺さず、三百の雲水が養はれたと云ふのである。如何にもありがたい思ひがする。

機械文化と禪

勿論、隋唐時代と今日の世界とを同一視するわけには行かぬ。社會の構成も人文の發展も、特に科學や機械や經濟組織の進轉に至りては、千年前と近代とを較べて見ると全く別世界だとも云へる。併し人間の心展に至りては、千年どころか、二千年前も三千年前も、あまり變つてゐない。人間は依然として貪瞋痴の結晶でしかない。それ故、精神的修養の方法においては、隋唐時代と昭和の今日と異なるところなしと云つてよい。否、或點においては數重の困難を加へて來たのである。

困難の最も基本的なるものは、近代生活がいやが上に大地を離れんとする傾向を示すところに在るのである。即ち機械文化が近代人に加へてくる鐵鎖の益々緊しくなるのを、如何にして除去すべきかと云ふ問題、これが吾等の當面する大問題なのである。

併しわれらはどうしても大地を離れるわけに行かぬのである。大空を翔ける飛行機も基地がなければ飛べぬ、又落ちれば必ず大地に落ちる。虚空を通ずると云ふ無線電信も大地がなくては何の働きもならぬ。吾等が機械文化によりて得るところの恩澤、實際生活上の恩澤は、實に言ひ知れぬものがある。併し吾等は亦これがためにいつも浮足がちにさせられて居るのである。即ち機械に使役せられてその一部分となつて居るのである。

禪は近代生活に對して、如何なる對抗策を講ぜんとするか。機械文化、科學研究の歩みは止めるわけに行かぬ、又止める必要もない。來るべきものが來たのである。ただ吾等の用心すべき點は、それらから必然に來るべき弊害を出來るだけ少なくすることである。或は積極的に言つて、人間生活の本來の意味を向上させるに、禪は何んな貢献をするか。これを考へて見なければならぬと、予は思ふ。

大地と禪

農業の工業化は中止せられぬ、手工の機械化も抑止するわけに行かぬとなると、これからの人間生活は益々大地を遠ざかるより外なくなる。併しわれらはどうしても大地を離れてはならぬと云ふと、どうしたらよいか。

大地を離れられぬと云ふのは、この所謂肉體なるものを否定出來ぬと云ふことである。もし心と云ふものが肉體の外にあるものとしても——それは事實に相違するのであるが——それでもそれは肉體を媒介としなければならぬ。心は獨立の實在でなくて、概念上の假在である。此點では肉體も假在であるが、とに角、個在として他の諸の個在と對立して居ると考へなければならぬ。而して是等諸個在のうちで肉體的個在と最も緊密なる關係を保つものは大地である。

青年教育の上において大分考ふべきものがあると思ふが、形の上から禪として成

入に對する再教育は坐禪を習ふことであると思ふ。出來るなら靜寂な林間又は山中で、僧堂裏に結跏趺坐して、幾時かを過すことが、效果的であらう。坐禪は大地との接觸を意味する。坐禪は最も安定性をもつた据はり方(かた)である。椅子に腰かけて兩足をぶら下げたり、單に兩足を地につけて立つことは、坐禪ほどの安定性と寛靜性とを持たない。而して此安定性と寛靜性とは大地の主要なる性格ではないか。

兩手に鍬を持つて大地に耕作を加へることは、物質的に行動的に大地との交渉を開始することであるが、坐禪によりて安寧靜澄の心境を體得するは、大地と精神的又は內面的に相交はるものと云つてよい。

機械と科學はわが知性と行動的傾向とを刺戟して、我心の靜寂を失却せしめんとする。吾等はどうしてもこれを取り戻さなければならぬ。坐禪の修習はここにおいて大に意味ありと謂ふべきであらう。

坐禪

坐禪は形の上からする近代病の療治法である。本當の療治法は內面から出なくてはならぬ。內面生活の宗教化が完成せぬ限り、近代人の病症は癒える折がなからう。近代人が大地を離れると云ふも、畢竟ずるに彼等の內面的生活が浮き足浮き腰で、すべてが上調子(うはつちやうし)であるとの義である。そこには大地の安定・平靜・靜寂・寛放・遲緩など云ふ性格が喪失せられて跡を留めない。これを取還へさぬ限り人間の生活は頭熱足寒的症狀を呈することにならざるを得ないのである。近代人は殆んど何れも此種の患者でないものはない。知性最上の思想がこの原因である。

科學の進展も機械の横溢も大に歡迎すべきであるが、これがため知性の尊重のみが加はつて、人間生活が概念的に上つ走り(うはばしり)すると、頭が大きくなつて脚がふら〱し、お腹が背中にひつつくやうになる。身體全部の安定性が失はれると、どうしても、人間は內面的に駄目になる。これを救ふの途は一に坐禪に在るとしなくてはならぬ。

坐禪の內面性をよく知つておく必要がある。坐禪が大地と緊密なる關係を持つと云ふのも、必ずしもその形の上から云ふでない。大地も色身も象徵的意味しかもた

ぬと云つてよい。その實は、是等の個在又は個事の内面に包まれて居る一眞實に、坐禪によりて、徹せんと云ふのである。それ故、坐禪をその外面の相からのみ見てはならぬ。『坐禪は安樂の法門なり』と道元禪師の云はれるやうに、只これを結跏趺坐の上にのみ鑑賞すべきでない。安樂は大地の性格である。大地の安樂性に到達するとき始めて人間はその宗教性を完うして、落ちつくところに落ちつくのである。空に投げあげられた石のやうに、人間は地に落ちつかなければ止まぬのである。

身と心

さきに身體と精神、色（ルーパム）と心（チッタム）と云ふやうなものを區別して、それが別別の個在であるかの如く記したが、事實の上では心も身も一種の抽象で、そんなものが個として別在するわけでない。但ゝ一般的に實用向きに話して便利がよいので、古からそんな風に見て來ただけのことである。これが心で、あれが身だと云つて、別個の實體を認めるのは、未だ深く考へない結果である。われらは何れも無始劫來と云つてよいほど其迷夢から醒めないで居る。

吾等の經驗事實そのものには身も心もない、主觀も客觀もない、我も非我もない。是等は何れも反省の結果である、再構成である、分極化である。經驗事實の端的は無分別の分別、分別の無分別と云ふより外ない。經驗と云はれるからには何か經驗するものがなくてはならぬ。併し經驗と云ふときには既に分別性がはいつてゐる。此分別性の出處をつきとめなければならぬ。が、出處は『無住の住』で無出の出である、來去することなき來去である。これを無分別の分別と云ふ、又了了として常に知ると云ふ。此知は分別性の知でなくて、無知の知、即ち般若である。人間の分別智は一たびは此根本智の無分別に還元せられなくてはならぬ。此還元によりて分別の意味が了解せられる。併し無分別への還元は論理上のアプリオリではない、ポスチュレートではない。分別そのものが無分別なのである。還元と云ふと、過程が考へられ、時間がその間にはいつて來るやうであるが、無分別の分別には時間はない、同一時である、一念の上に成就するのである。これを心心不異とも云ふ。また一卽多、多卽一の形式で表現せられる。上記の如く『一』が大地で象徴せられ、『多』

が個個の身で象徴せられると見てもよい。

坐禪終局の目的は上記の理を體得するところに在る。

『オイ』と『ハイ』

身心不二とか身心各別とか云つて、身と心との實在を論ずることが、古來心理學の課題であつた。單に學問としてだけでなく、一般知識人の間にも、これは興味ある問題として取扱はれた。最後の解決に達したか否かは固より問題ではあるが。禪はいつも窮極の經驗事實そのものに留意する。而して禪の問答はここから出發するのである。

石霜慶諸は道吾圓智を師とする、唐末の人であつた。僧あり問ふ、

『先師〔道吾〕一片の靈骨は黃金色で、擊くと鐘の聲が出るとききますが、さて〔先師其人は〕其處へ往かれたものでせうか。』

石霜は別に何等の說明も與へなかつた。唯『おい』と云つてその僧の名を呼んだ。僧は『はい』と應へた。石霜便ち言はく、

『お前にはわしの言ふことがわからぬ、出て行かつしやれ。』(個不會我語、去。)

石霜は何を言つたか。相手の坊さんの名を喚んで、その人は應諾しただけだ。彼の問に對しては、吾等が分別智上で言擧げするやうな返事も何もなかつた。それで『お前にやわからぬ、そつちへ行け』と云ふこと、甚だ無理な申分のやうにも見える。

此問答は黃檗と裴休との間に取交はされたものと一般である。『先師』の行衞、『其人』の去處は固より空間的に規定すべきものでないのである。彼とか此とかの分別がまだつかぬ以前の經驗事實そのものに顧みて、始めて解決がつくのである。それ故、それは他から聞いて覺えるべきものでなくて、『おい』と云ひ、『はい』と應へるその刹那の覺知に見て取るべきものなのである。此で靈明の知、無知の知の働きに徹することが出來る。見聞覺知に卽して見聞覺知ならざるものを認得する時、心と云ひ身と云ふものの元來抽象であつたことがわかるのである。窮極の經驗事實には主客彼此など云ふものがない、が、それらはそこから出るのである、出て出ないのである。そこを見よと石霜は云ふ。それがわからぬとなれば、益〻坐禪す

べきことにならう。

百骸と一物

天衣義懷の垂示に曰はく、

『百骸俱に潰散して、一物鎮長へに靈なり。百骸は潰散して皆土に歸す。一物の長へに靈なるは甚の處にか安んずべき。』

平たく云へば、『死んだら何處へ往く』である。四大分離して後に、魂と云ふものがあれば、どこへ往くかとの問ひは、誰もかも尋ねるところのものである。禪もこれに對して自らの答を持つて居る。

その後に清涼の欽に僧あり問ふ、

『百骸俱潰散、一物鎮長靈。未審、百骸與ニ一物ト相去多少。』

欽曰はく、

『百骸一物、一物百骸。』

此にまた漢文の長所と共にその不明了性とが遺憾なく表現せられてある。百骸と一物又は一靈との交渉がどんな鹽梅になつてゐるのか。訓讀のしやうが一二に止まらぬと思ふ。

『百骸と一物、一物と百骸』と云ふあんばいに、此と彼とを相互に前後して數へ上げたに過ぎないのか。さう數へ上げたとすれば、それは何の意味になるのか。個多は個多でそのままだと云ふのか。それとも、彼此と數へ上げられると云ふ事實そのものに、彼此の個多は個多として、その上に或はそれと共に、彼此ならざるものを見ると云ふことなのか。

『百骸は一物なり、一物は百骸なり』と訓ずれば論理的に意味ははつきりする。一卽多多卽一の義のやうにも解せられる。俗の所謂汎神論とも見られる。併しさう讀むと全く散文的で、詩的な深味がない、而して禪旨に通ぜぬところがある。

『百骸を一物となし、一物を百骸となす』とも讀める。第二の讀み方と稍ゝ似たるところもあるが、此場合では運動がはいつて來て、百骸と一物の間に、空間的相卽でなくて、時間的相入がある。いくらか第一の訓讀法を想ひ出させるものがないで

もない。併し第二の場合では、相卽も相入も言詮せられて居ない。個多が個多と見られて、兩者の交渉は讀者の了解の深淺に一任してある如く見える。果して何れが是か。

以上三種の讀み方の外にまだある。

『百骸が一物か、一物が百骸か。』

又、『百骸の一物か、一物の百骸か。』

又、『百骸が一物なるとき、一物は百骸である。』

又、『百骸に一物あり、一物に百骸あり。』

又、『百骸の一物は一物の百骸である。』

まだ此外に讀みやうがあるであらうが、是だけにしても、別に無意味の讀み方とは云はれぬ。何れも相應に理窟はつけられる。果して何れが是か。

是非の問題はさもあらばあれにしておいて此では漢文の長處・妙處・幽處を發揮させると同時に、十分に禪意を酌むことが出來れば、それに越すことはない。卽ち日本文的訓讀をそちのけにして、

『百骸一物、一物百骸』

と棒讀にして、あとは人人の了解に任せるのが一番であらう。了解の深いものは深くとり、淺いものは淺くとると云ふところに、此の如き文字の特徴があると云つてよからう。禪者も此では何等の註釋を加へずに、一本の拄杖子をほうり出したやうにしておくのがよい。

そこで話を本へ返して見ると、舊式では『身心一如、身外無餘』とでも云ふべきであるが、今自分の言葉遣ひでは、『身と心とは概念上、分別上においてこそ、二つの個在と見られるが、經驗事實の上では何と區分すべきではないのである』と、かう云ひたい。

話の上で百骸（身）と一物（心）とをわけると、甚だ便利なので、俗世間のみならず、少し理窟を云ふときでも、身と云ひ心と云ふのである。が、これがため、起さなくてもよい疑問が起つて、却てそれに迷はされることが多いのである。例へば

死んだらどうだとか、身は腐朽するが、心は何處へ行くとか云ふやうな疑問　これらは何れも頭初の第一歩を踏み出しそこねたので、次から次へと疑雲は重なるばかりである。中々晴れやらぬのである。

禪問答の端的

禪問答なるものは、此一卽多、多卽一―無分別の分別、分別の無分別―無知にして知、知にして無知―見聞覺知に卽して見聞覺知ならざるもの―これを日常の言語動用の中において表詮せんとするのである。禪經驗の事實―人間經驗の最も根本的で最も具體的なるものを、最も直接にして最も效果的な方法で表現せんとするのである。

根本的經驗事實を『無知の知』などと云ふのは固より反省の結果であるが、禪者はこんな言葉を使はずに、もつと直接な平敍法を須ゐるを常とする。左の問答などを見ればよくわかる。

潭州三角山の總印禪師は南嶽懷讓の第二世であるが、或るときの上堂に曰はく、

『若論㆓此事㆒、貶㆓上眉毛㆒、早已蹉過也。』

根本經驗をここでは此事と云つてゐる。『これが』と云ふほど具體的なことはあるまい。何とかかとか名指せば、もう個である。併しその實『これが』も既に蹉過である。それで總印は『眉毛を貶上する』で、一寸と眉毛を動かしても、もう駄目だ、そのものではないと云ふのである。眉毛云云どころではないのであるが、人間としては何か云はなくてはならぬ、人間はさう出來て居る。此根本的矛盾を人間として出來るだけ、實際經驗の上に體認し、自覺せしめんとするのが、禪問答である。矛盾は行爲的自覺の上に解消する。それで龐谷と云ふ禪者が此時總印に對して一矢酬いた。曰はく、

『貶㆓上眉毛㆒卽不㆑問、如何是此事。』

單刀直入で、直ちに相手の肺腑を突くのである。卽ち此事そのものを脫體現成せしめんとするのである。總印は、

『蹉過也』

と云つた。言語の上から、或は論理の上からは、此以上出られぬと思ふが、これでもまだ物足りない氣がする。それで麻谷は『乃掀二禪床一』で、和尚さんの坐はつて居るところを上へ持ち擧げると、和尚さんはすかさずに『打レ之』で、麻谷に一棒を與へた。

こんな事は單なる二人の間の肉體的・物理的取組合と云ふことでない。根本的禪經驗の事實を最も效果的に擧揚せんとするときは、身體の行動と舌頭上の表現と、何等擇ぶところはないのである。舌頭上では或は概念的に片付けてしまはふと考へられる場合もあらう。身體的行動では直接なものがある。

行と說

併し直接行動も何か舌頭上のもので支へられなくてはならぬ。前者だけでは意味をなさぬ、後者の背景があるので『掀禪床』も『打之』も落ちつくところに落ちつくのである。禪者もこれを忘れてはならぬ。

總印と麻谷との問答商量の最後は、『師打之』の後に『麻谷無語』とあり、更に長慶の代語に『悄然』がある。何れも根本的禪經驗の主客未分底に一指を著けたわけである。無語も悄然も無分別の當體を直指する。無語は麻谷の態度を傍觀者が記述したものであり、悄然は長慶がこれに加へた直截である。此事は畢竟じて無語で悄然だと云ふことに、ここでは片付いて居る。これ以上に出ては切りがなくなる。

いくら根本的禪經驗であつても、さう云ふときには、既にそこに反省が加はり、解釋が附けられてある。社會的生活をやつて居て、而かも集團的心理でのみ動作せぬ人間には、『說明』はつきものである。說明と云へば、そのものが、そこへ出て、そのままに働くのでなく、それにつきて、何か言ふことになる。これが眉毛を貶上することである。此事と云つても、既に說明であるが、それについて『眉毛を貶上する』などのことがあれば、それは屋上に屋を重ねるわけである。反省し、解釋し、說明するのは、人間的で、固よりの次第だが、又一方では出來るだけ、此事をそのままに生かさなければならぬ。或は此事を生活して行かなければならぬ。

それ故に、一方では此事を舌頭上で分別し、言說し、論理しなければならぬが、

又一方では此事を赤裸裸に承當させ得べき表現法を用ゐなければならぬ。禪問答はいつもこの方向に關心の重點をおいて居る。それで禪はわからぬと云はれる。此事そのものから出發するからである。然るに禪者以外の人〻は說明や解釋を經て、此事に到達せんとする。此に兩者の相異が見られるのである。どこかに禪と看經の事を說いたが、其時の話はそのまま此に移してもよい。看經から禪經驗に入るのは、說明からの途である。どうしても概念的とならざるを得ぬ。禪者は之に反して體驗事實を問答の中に躍現させんと勉める。

四大（身）と佛性（心）

京北府章敬寺の懷惲は總印と同じく南嶽第二世の法孫であるが、或時僧問ふ、

『四大五蘊身中、阿那箇是本來佛性。』

本來の佛性を、四大五蘊で出來て居る色身の中に求めんとするところに、大なる錯誤がある。佛性は個在ではない、只概念の上で假在させたものであるから、これを四大五蘊所成と區別して、その中から抽出せんとするのは、世間一般と學者の或るものとを兼ねて、犯しつつあるところの論理的過失である。この過失から吾等を救ひ出さうと云ふのが、禪者のつとめるところである。それで懷惲禪師は、雲水坊さんの問に對して世間的に何等の註釋をも批評をも下さうとはしなかつた。彼は其坊さんの名を呼んで、『おい元首座』と云つた。僧は直ちに此のよびかけに應じて、『はい』と答へた。和尙さんはしばらく何とも云はずに居た。それから結語して曰はく、

『汝無㆓佛性㆒』

と。これは『おまへには、折角の質問だが、その所求底の佛性はないぞ』との意である。

佛性と云ふべきものが、吾等各自に個在して居るわけでない、これが色身、これが佛性又は心などと云つて、個個に實在してゐるわけでない。さう實在してゐるやうに話するのは、實生活の上に便利が多いからである。實際的便利の上での假在をそのままに實在と見てはならぬ。實在は『おい』と云つて、『はい』と應へるもの

を覺知するところにある。この覺知或は承當の在るところが佛性である、根本的禪經驗の事實である。此處に佛性の個在を求めたら錯了也である。とに角、覺知が要る。これがなければ有ると云はれぬ。人間である限り、有るものは有ると覺知（承當）せられねばならぬ。覺知のないところには、有と云ふも有でない、無である。それで『汝に佛性なし』と結論せられる。此事と云ふは反省ではあるが、此反省は無分別の分別であることを忘れてはならぬ。それ故、覺知も心理學的自覺ではない。この自覺は分別の上で構成せられたもの。禪經驗の事實には未だ透徹してゐないのである。

無知の知

喚んで應へるところに、佛性を見ると云ふと、それは見聞覺知の境を出ないので、心理學上の自覺だとも考へられやう。が、禪經驗そのものは、自覺以前の覺知である、卽ち無知の知、無分別の分別であるから、心理學などのまだ始まらぬさきの話である。此に深く留意しなければならぬ。

唐の憲宗のとき、鵝湖の大義禪師と他の法師達の間に問答があつた。そのとき道が問題になつた。道と云ふも、佛性と云ふも、此事と云ふも、何れも根本的禪經驗の事實を指示せんとするものであるが、此『道とは如何』と云ふ問ひに對して或る法師は、

『知者是道』

と答へたが、大義は道は、『智を以ても知るべからず、識〔分別〕を以ても識るべからず、安んぞ知るもの是道たることを得んや』と云つて、此答を排した。又或るものは答へて、

『無分別者是道』

と云つたが、大義は亦之を駁して、道は『善く諸〻の法相を分別して、第一義において動ぜぬ。安んぞ無分別是れ道たることを得んや』と云つた。

これに由りて觀てもわかるやうに、窮極の經驗事實は只の無分別でもなく、又只の知（分別）でもないと云ふのが、大義の所見である。如何にも其通りで、『知る

もの』と云ふ是の知は分別上の話、卽ち心理學上の自覺である。それでは禪經驗の事實を直敍し盡さぬ。今一つ進まなければならぬものがある。そんなら無分別が卽ち是れかと云ふと、それではいかぬ。無分別では個多の法相を分別することが出來ぬ。何にもかも無分曉では眞黑の闇である。それは根本的經驗の事實と相應せぬと云はなければならぬ。

それ故に、見聞覺知に卽して、見聞覺知を超えると云ふのである。無分別の分別、分別の無分別のところに、最後の禪經驗があると云ふのである。

知と用―獅子弄得

無分別の分別とか無知の知とか云ふと禪經驗の事實は只論理性を帶びて居ると云ふだけで、その用が閑却されるも知れぬ。此事は知であると同時に用であるから、吾等は各自の日常生活においてその用の如何なるものであるかを知らねばならぬ。『百姓は日に用ゐて之を知らず』と云ふことがあるが、『無知の知』は、その實、用のところに承當せらるべきで、『用卽知、知卽用』なのである。禪經驗は元來そんなものなのである。『一卽多、多卽一』と云ふも、『知卽用、用卽知』と云ふも、同一事を二樣に表詮したにすぎない。多は空間的・靜態的の義でなく、時間的で動態的の義であるから、多は用であり、用は多に外ならぬ。次の問答は、この點で示唆に富むものがある。

雲巖曇晟は藥山惟儼の弟子であるが、藥山あるとき問ふ、

『お前は師子を弄することを知つて居ると云ふが本當か。』

『仰の通りです。』

『そんなら幾を弄得し出だすのか。』

『六を弄得出します。』

それは獅子を心と見、六を六識とすれば、心が六つの官能を通じて働くの義である。佛教は五官でなく六識を敎へる。それで心內と心外との交渉が續けられて行く。藥山は雲巖の所見をきき了りて曰はく、

『わしも獅子の弄得を心得て居る。』

『あなたは幾つを弄得出されますか。』
『わしは一つだけだ。』
雲巖卽ち
『一卽六、六卽一』
と云つた。一が六で、六が一だと云ふのである。一卽多、多卽一も同じことだ。ただ此に注意すべきは、一卽六、六卽一も、意味深き表詮ではあるが、それよりも弄の一字を翫味すべきであらうと思ふ。弄は用の端的である。一を弄得出すにも、六を弄得出すにも、同一事を指示してゐるのだとすれば、知るものが働くもので、働くものが知るものである。禪經驗の事實はこんな形態をもつものと考へてもよからう。知あり用あるところに、吾等の日常生活があるのである。

*

獅子弄得出の話はこれで終らないで、潙山の所までも持ち出された。それは雲巖がその後、潙山を訪ふと、潙山曰はく、

『承はりますと、あなたが藥山にお出のとき、獅子弄得のお話しがあつたとのことですが、それは本當でござりますか。』
『それは事實なのです。』
『それならいつまでも弄得なされますか、またお休のときもありますか。』（長弄麼。還有置時〔也無〕。）
『弄しようと思ふときは、弄しますし、休めようと思ふときは休めます。』
『お休めのときは、獅子は何處へ往きますか。』
『さあ休めた〳〵』（置也、置也）
と、これが雲巖獅子弄得の一齣であつた。『お休めのとき獅子は何處に居る』との潙山の問ひ、『さあ休めた〳〵』と云ふ雲巖の答―禪問答の妙をつくして居る。只知るとか在るとかと云つただけでは、靜態的・空間的・自性清淨的・守一的と云ふべきものになつて、その用の面がかくれがちになり、誤解を生ずる患がある。所謂概念化してしまつて、生活面・躍動面・弄得出面が忘れられるのである。此缺陷は

昔しから思想するものの知らず識らずはまり込んだところなのである。これは印度式思想又は表現法に殆んど附きもののやうになつてきた。幸ひに佛教が支那へ傳はつて來て、漢民族の行動的心理の中へ融けこんで、それから禪佛教となつて獨自の精神的經驗の分野を拓いたので、吾等日本のものも今にその恩惠に浴してゐる次第である。

潙山、『置時獅子在二什麽處一。』

雲巖、『置也、置也。』

こんな問答はどうしても禪佛教でないと出てこないのである。

猿が窓から手を出す

朗州中邑の洪恩は馬祖道一の弟子である。彼と仰山慧寂との問答に、獅子弄得出を想ひ出させるものがある、此では獅子でなくて猿である。問答の始まりは仰山が中邑に『如何にして見性ができるか』と尋ねたところが始まる。中邑はこれに答へて左の如く云つた。

『譬へて見ると此に一つの家があるとする。その家には六つの窓があつて、その中に猿が一疋居る。この猿を東の窓から「山、山」と喚ぶと、その山は「うんうん」と云つて返事をする。他の窓から喚んでも同じことで、六窓倶喚倶應である。こんなものだ。』

仰山はこれを聞いて、御垂誡にありがたうと前置して、次の如く尋ねた、

『御示しの趣、一一了承致しましたが、まだ御尋ねしたいことがあります。内の猿奴がくたぶれて休んで居ますとき、外の猿奴が何とかして相見したいと申しましたら、どういふことになりませうか。』

から問はれて、中邑和尚は自分の坐はつて居た繩床から下りて來て、仰山の手を執つて一さし舞ひ出した。さうして曰はく、

『山、山、おまへとの相見はすんだ』と。

内外・主客・身心・彼此などの分別は、無分別の根本的禪經驗の事實が反省せられるとき始めて可能なのであるが、その反省がどうして出るかと尋ねられよう。併

しそれは反省せられ分別せられてから後の疑問で、無分別の當體からはそんな分別はない、分別せられるままに無分別なのである。困じて睡るとか休すむとか、起きて六窓からの呼びかけに應ずるとか云ふのは、反省・分別の上の再構成である。無分別のところからは、起きて居ても醒醒著、寢て居ても醒醒著である。これを無分別の分別と名づけるより外ない。中邑の洪恩は禪者である、わしらのやうに紙の上で説明や解釋をせぬ、直ちに仰山の手を執つて舞を作して、『相見了也』と云ふ。それで禪問答は決して型にはまらぬのである。いつも生きたものが働いて居る。

庭掃除の主人公

禪問答の極處には、いつも分別が無分別から出てゐることを明らめんとするものがある。分別が無分別から出ると云つては語弊があらう。分別の無分別で、無分別の分別なのである。この消息を傳へんとして從來の諸禪匠は色〻の方便を須ゐるのである。この場合では、方便とは問答である。問答はいつも思ひも寄らぬ方面から出て、思ひもよらぬ方面へ動いて行く。分別や説明の面にのみ滯つて居る限り、其動きの中へはいつて行けないのである。

雲巖が一日庭を掃いて居ると、道吾がそれを見て、

『何だ馬鹿にせわしいやうだな』（太區區生）

と云つた。すると雲巖は、

『せわしくして居ても、せわしくないものがある』

と答へた。これは明かに分別である。區區なるものと區區ならざるものと、多と一、動と靜、用と體と。道吾はそこへつけこんで、

『さうするとお月さまが二つあるわけだな』

と云つた。分別は渾沌に穴をあける、無孔の鐵槌を二つに截つてしまう。お月さまは一つでなくなつて、第二第三と、次から次へと重なつて行くより外ない。多は益〻多となつて、一は消える。ここが普通の論理の大難處である。それでわれらの分別がどうしても割り切れなくなつて迷途に入るのである。雲巖はこのディレンマをどう切り抜けるか。彼は禪者である、それは第二月であるとかないとか云はぬ。區

區ならざるものは、區區なるものと一だとか二だとかについて、何等の説明や會通や解釋を加へることをせぬ。彼はその手に持つて居た帚を竪起して、

『これは第幾月か』（這箇是第幾月）

と逆問した。道吾休去。

山寺の閑寂な庭前(にはさき)を掃(は)いて居た一禪僧、今はその帚を突(つ)つ起(た)て立つ。『これや何だ』と。言ふまでもない、そのままの姿が答である。また永遠の？でもあらう。永遠の！でもあらう。

叉手而立

如何なる説明も解釋も再構成も不可能なところは、掃帚を竪てるか、拄杖を拈ずるか、拂子を擧げるか、足を踶れるか、手を揮るか、何かそんなやうなことをするより外ない。所謂揚眉瞬目咳唾掉臂みな悉く佛事を行ずるにあらざるはなしであらう。此點からすれば言語文字も亦佛事で、禪經驗の事實を説取するものである。ただ言語文字はいつも概念性を帶びて居るので、しか誤り解せられる。禪者も亦固より言語文字を使ふことを辭せぬ。時には哲學的思索家をも辟易するほどの理窟を言ふ。そんな二三の例を紹介する前に、今一つ雲巖の掃帚に類するものを記す。

仰山因みに潙山問ふ、

『お前どこから來た。』

『田中から來ました。』

『田中は隨分の人出(ひとで)か。』（田中有多少人。）

仰山は多いとも少ないとも云はず、唯〻鍬を地面に挿して置いて、自分は叉手して立つた。叉手とは兩手を胸に合せることである。直立不動の、氣を付けの姿勢であると見てもよい。潙山はこれを見ながら、何等の批判をも加へぬかの如く、かう云つた、

『今日は南山で大人出(ひとで)があつて茆刈(かやかり)をやつて居る』と。

仰山はこれをきくと、これまた何の註釋をも下さずに、そのままさつさと鍬を引つかづいて去つてしまつた。何とも書いてないが、これはどこへ行つたのでもよい、

田中へ戻つてもよし、南山の大衆に助勢に出かけてもよし、僧舎へ歸つてもよい。

仰山はとに角に、叉手の直立不動から、鍬をになつて活動無礙の狀態に出た。行かんと要せば行き止らんと要せば止まると云つてもよい。彼はいつも無分別の根本經驗を守らうとはせぬ。それは守らうとしても守れぬのが、その性格である。それで無分別の分別、分別の無分別である。動いて動かず、動かずして動くでのある。雲巖は掃地の働きから、帚を立てながらの靜態にかへつた。仰山は叉手の靜態から拽鍬而去の動態へ移つた。動靜不二と云へば、それは說明である。何にも云はずに居て而かも此間の消息は、讀めるものには十分讀まれる。

禪經驗と言語文字

禪窮極の經驗事實は、言語文字で描き出されぬとも云へるし、また出されぬままに出てゐるとも云へるし、また出せばその時卽時に矛盾撞著で手もつけられぬと云へるし、また矛盾そのものがそれで、撞著するのが本當だとも云へるし、その立場で種種(さまざま)である。が、要するに、一たび經驗事實に逢著してからでないと、何事もその皮だと云ふのが、禪者の主張である。此主張の眞實性が禪の生命である。次ぎに紹介する數則の因緣は何れも言詮上矛盾にみちたもので、卒然としてこんな問答を讀むものは、どこに領悟の中心をおいてよいかに迷ふであらう。

*

睦州の陳尊宿は黃檗の弟子で、臨濟の英才を見出した人である。あるとき知識人の一秀才を見て、

『あなたは何學問をお修めですか』

と尋ねた。秀才の人は答ふ、

『わたくしは易經を研究して居ます。』

『さうか、それなら其經の中に、「百姓は日に用ゐて而かも知らず」とあるが、その知らずと云ふのは、一體何を知らぬと云ふのだい。』

『それはその道を知らぬと云ふ意味なのです。』

『それならあなたに尋ねるが、今その道と云はれる、それは何ですか。』

秀才の研究は固よりその方向へは進んで居なかつた。いつも其道〳〵と云つておいて、道そのものの當體につきては、始めからわかつたものとしておいたのである。これは吾等普通の人間の心理狀態である。或は論理的不徹底の慣習で、何事も好加減にしがちな吾等の態度である。それでこの秀才も『無語』で口を緘する外なかつた。

併しこの『無語』を單なる無語、卽ち何もわからずでだまつたと云ふ意味にもとれるし、又維摩や印度古聖人の一默にもとれる。陳尊宿は

『果然として知らず』

と云つた。これも兩樣にとれる。その通り、『無語』で『不知』であるより外に、道を何とも言ひ詮はしやうがないと云ふ義にもとれる。又然らずして、一種抑下の意を含めて、『それみたことか、知らぬではないか』と云ふ風にも見てよい。何れなりと讀者の意向に一任する。

道は不會底

潙山靈祐のところへ、僧あり來て問ふ、

『道と云ふは何でありますか。』

漢民族は道を一切經驗の規制原理とした。丁度ユダヤ人の神（ゴット）に相當する、又佛者の佛性にも相當する。唯〻佛教には廣汎な語彙があつて、どれを代表的なものとして選び出すわけに行かぬ。とに角、道は禪の根本的經驗事實を指示するものとしておく。それで禪問答には、往往、『如何是道』と云ふので口が切られる。潙山はこれに對して

『無心是道』

と云つた。また『平常心是道』とも云はれる。平常心は無心である、無心は平常心である、百姓日に用ゐて知らざるところのものである、饑ゑて食ひ、困じて眠る底のものである。これはわからぬのが本當である。果然、今の坊さんもまた、

『某甲不會』（わたくしにはわかりませぬ）

と云つた。此不會もさきの不知のやうに、兩樣に取られるが、ここでは正直な不會

である。それで　山は云つた、
『會ニ取不會底ニ』（その不會と云ふところを會するのでなくてはならぬ。會の不會、不會の會である。）
『如何是會底。』
これは坊さんの再問である。不會を會するとは矛盾である。此矛盾をどう解消するか、又矛盾の解消と云ふことが、既に已にいたづら事なのであるか。矛盾と云ふのは、さういふ人の上にあるので、元來そんなものはないのか。卽ち矛盾は經驗が再構成せられるとき出來た事象なので、經驗そのものには、そんなものはないのか。併し經驗は知的に再構成せられないでは、その事實自體が存在不能だとも云はれる。此に禪問答の出來る所以があるのではないか。
潙山和尚は云つた、
『祇是儞、不ニ是別人ニ。』
『お前はお前で、別の人ではないのだ』と、これは不會底の會取か。藥山は『如何にして不思量底を思量する』と問はれて『非思量』と云はれたが、此『非思量』と『祇是儞、不是別人』と同か不同か。とに角、『天上天下唯我獨尊』が飛び出すと、矛盾も自家撞著も何もないのである。

道得は道不得

雲巖和尚一日示衆して曰はく、
『有ニ箇人家兒子一、問著無レ有ニ道不得底ニ。』
ここに人の子一人がある。何を問うても道はれぬことはない。何でも返事する。『おい』と云へば『はい』と應へる、柳を見れば綠と云ふ、花を見れば紅と云ふ。水に觸れると冷たいと云ふ、湯は熱いと云ふ。ゴンと鳴れば鐘、カーと云へば鴉。何でもかでも自由自在で、道不得底はない。箇の人の子とは誰か、どこに居るか。
洞山衆中に在り、出て問ふ、
『他屋裡有ニ多少典藉ニ。』
此人の子はよほど本でも讀んだものか。定めし家の中は古今の書物で一杯であら

う。かういふのが洞山の心持。すると雲巖は曰ふ、

『一字也無』（新聞一枚もないとの意。）

『爭得二與麼多知一。』（どうしてそんなに物知りとなつたことか。）

『日夜不レ眠。』（寢ることがない。）

ただ不眠不休だけでも多知なることは不可能であらう。『了了として常に知る』ものでないと、こんな工合には行かぬ。無分別の分別と云ふ根本經驗と云ふものを考へないと何事も未解決であらう。洞山は雲巖の心中をよく知つて居るので、此問答も始めから一種の馴れ合だと云はれぬこともない。畢竟は雲巖をして最後の一句を道はしめんとしたものだとも見てよい。それで洞山曰はく、

『問二一段事一還得麼。』

これは、『それならば一つ御窺ひしたい事が一つありますが、よろしうございますか』との意である。日夜眠らずに居て何でも知つて居る『箇人家兒子』、―果してこの洞山の質問に答へ得るであらうか。雲巖答ふ、

『道得卻不レ道。』

つまり道得は道不得なのである。卻よりも卽の方がよいかも知れぬ。『箇人家兒子』はさきに道不得底あることとなしと云つたが、末後に至りて道得も道不得も同じことになつた。矛盾が自己同一と云ふことになつた。家中に典藉があるとかないとか、日夜休眠せぬとか云つて、何だかわけあり氣に問答して居るが、そんなことは何れも景品で、餘興で、結局は『一段の事畢竟じて道不得』となつた次第である。不知、不會、不道、不可說、不可稱、不可思議―禪の根本的經驗事實の再構成もまた同じ途をたどつて本處に却來したわけではないか。

問 故 迷

只謎を解くやうな氣で學禪すべきでない。併し人生そのものが大きな謎だから、それから出るもの、或はそれを構成して居るもの、すべてが謎でないものはない。吾等は一生この謎を解きたいと知的に考へながら、それが出來ないままに、行爲的に、無意識に謎を行じてゆく。解けたやうで、解けないやうで、生れて來て死んで

去く。何と云つてもこれ以上には出られないのである。哲學者も畢竟は詩人である。考へるよりも歌ふのが人間的なのかしらん。併し歌ふのも考へるのも、別に違ひはないやうだ。人間の考それは矢張り蛙の聲以上に出ないとも云へる。かういふと世間の思索家はおこるかしらん。これも亦人生の謎、天地の謎の一である。

つまりは人間が一寸足を止めたのが禍の本なのである。猫や犬のやうに、松や竹のやうに、所謂その性のままに動いて居れば、何の面倒もなかつたのだ。それが何かの調子で一寸車を駐めて紅葉を見たから、今までのやうに行けなくなつた。自分と自分に對するものとが分れた。問が出る、名が出來る。一旦かうなれば止まるところを知らぬ。自分で作つたものにだまされる。向ふに働きかけて、その働きが又向ふから返つてくる。一波動いて千波萬浪が次から〳〵と動く。面白いと云つてもよし、面倒だと見てもよい。そのはじめは、汝が問ひを出したからである。

それで投子和尚は云ふ、

『儞諸人問故、所以有レ言、儞若不レ問教下我向レ儞道ニ什麼一即得上、一切事皆儞將得來、都不レ干ニ我事一』

みんな自分等から出した問の故に、此惱がある。それから葛藤あり、喜怒哀樂あり、地獄極樂あり、天地萬物あり、千差萬別あり、窮まるところがない。

道は目前

閑話休題として、また禪の認識論にもどる。

今度は『道はどこに在るか』と云ふ問題である。『何處に在る』も、『何だ』も同じ事である。『何か』は屹度どこかになくてはならず、何處かに在れば、それは『何か』でなくてはならぬ。答者は京兆の興善寺の惟寛和尚である、曰はく、

『只在ニ目前一』

趙州は『墻外底』と云つた、同じ事である。門の前だと云ふも、その足下だと云ふも、かはりはない。儒者流にて云へば、『道は近きに在り、却てこれを遠きに求む』であらうが、禪者は近いとか、遠いとかそんな曖昧な觀念に訴へぬ。『きさまの眼の前だ』と云ふ。併しそれでも見えぬものは見えぬ。

『我何ソ不ㇾ見ル』

と坊さんはまた尋ね返した。惟寛和尚は大分近代的である、寧ろ印度式である、唐代の他の禪者のやうではなかつた。それだけ吾等にもわかり易い。認識論者もこんな問答なら取り上げて、論議の課題にすることができる。惟寛曰ふ、

『汝有ㇾ我故、所以不ㇾ見。』

見えないと云ふのは、お前に我があるからだ、その我がとれたら見えもしようがと云ふのである。禪でも佛教一般でも我と云ふは個の義である、主客の分別から出る多の義である。これで經驗が可能になるが、また經驗の根本的なものを打ちこわしてしまふ。問題は、つまり、ここに在るのである。此禪問答もこの線に沿うて發展する。僧問ふ、

『我有ㇾ我故卽不ㇾ見、和尚見否。』

我を普通の意味、卽ち倫理的、宗教的に、我執と解するときは、凡人には此繫縛或は汚染があるので、大道が目の前に在るのも見えぬであらうが、禪道の達人なら

そんなこともあるまい。卽ち惟寛和尚には大道の坦坦として長安に通ずるのは、了了として看取可能でなくてはならぬ。雲水坊さんの質問は、吾等普通の考へから見て大に其當を得て居る。惟寛和尚の答は左の如くであつた、

『有ㇾ汝有ㇾ我展轉不ㇾ見。』

『お前のやうに自分はどう、あなたはどうのと、我他彼此の分別にとらはれて居る限りは、相互に展轉し、個多の世界に限定せられて居ると云はなければならぬ。それでは、わしは見える、人は見えぬなどの話は出來るものでない』と、まづこんなやうな言ひ分だと見てよからう。惟寛の居る世界と雲水坊さんの居る世界とは、次元を異にするので、其間の會通が不可能である。自然次のやうな問が出てくるわけである。雲水坊さんの曰はく、

『無ㇾ我無ㇾ汝還見否。』

一般の論理ではかうならざるを得ぬ。我他彼此があつて見えぬと云ふなら、そんなもののない世界では見えなくてはならぬと考へられる。果してさうか。惟寛の答

はかうである。

『無ㇾ汝無ㇾ我阿誰求ㇾ見。』

唯無の世界—汝も我もない個多を一掃に掃蕩した世界—では、見も道もあるべきやうがない。見やうとする人なぞ尚更だ。

かうなると此話は、窮極のところ、どうなつたのか、またどうなるべきものか。問者はこれで道を見たか。それとも以前に増して五里霧中に彷徨することになつたか。問者はとに角として讀者は如何。

向ふものは背く

こんなやうなことを書くと限りがないが、それでも讀者のために、禪の根本經驗は那邊を指してゐるかにつきて、いくらかの髣髴底でも得らるればと希ふ次第なのである。

廬山の歸宗の智常は馬祖道一の嗣である。弟子を誡しめて『他に就いて覔むることなから』しめた。『他に依りて解して、それで言を發すると、皆滯つてしまう。光の透脫せぬのは只目前に物があるからだ』と云つて居る。目前に物があるとは、個多の一面をのみ知つて居て、それがそのままで無分別の分別であることを知らぬとの義である。

僧あり尋ねて曰ふ、

『如何是玄旨』と。

玄旨も道も同じである。歸宗の答はかうであつた。

『無二人能會一。』（中〻わからぬものだ。）

『向者如何。』（わからぬではしやうがないではありませんか。それに向つて、わからかさうとしなくてはならぬではないか。）

『有ㇾ向卽乖。』（それに—たとひそれが何であつても—向つて、會せようとしなければならない。それはさうだが、『向へば乖く』で、中〻取つて抑えられぬ。この矛盾—そのままが玄旨である。）

これだけでは、どうしてもわかるものでない。玄旨と云ふもの、道と云ふものを、

『目の前に在る物』として、それに向つて、それを攫まんとしても、影を逐ふやうなもので、向へば向ふほど、逐へば逐ふほど、攫まへられぬ。そんなら、

『不レ向者如何。』

かうなつてくるより外ない。問者は自分の立場を全然抛棄しない限り、向ふ、向はぬで、夜があけてしまう。歸宗の答に曰はく、

『誰求二玄旨一。』

向ふものがなければ、始めから玄旨も何も問題にならぬのである。問者は有りもせぬ影法師を、自分で創り出してそれの捕捉に沒頭して結局は何にもなかつたと云ふことになつた。向へば背き、向はざれば得ぬとすれば、進むも不是、退くも不是、矛盾の岐路―如何にしてこの難透の大公案を透過すべきか。

觀音行

向へば乖き、向はざれば何にも得られぬと云ふディレンマの位地に置かれて居る人間は一體どうしたらよいのか。此問題はどうしても一度禪經驗の根本事實を通つてこないと承當出來ぬものがあると、禪者は敎へる。この根本事實を通過すると云ふことは、此事實がすべての經驗を裏付けて居ることを認めると云ふ意味である。卽ちこれは見聞覺知の間に看取し會取し領得せられるのである。此意味で冷暖自知と云ふのである。更にその一例を示すことにする。

同じく歸宗和尙の話であるが、僧あり、來て問ふ、

『私は初心のもので何にもわかりませぬが、どうして箇の入處が得られますか。』

歸宗はそこにあつた鼎の蓋を三遍敲いて、『聞えるか』と尋ねた。坊さんは『聞える』と答へた。ところが和尙は、

『妙だ、わしにや聞えぬがな』

と云つて、又其蓋を三遍たたいて、『聞えるか』と尋ねた。ところが今度は坊さん『聞えませぬ』と云つた。和尙さんはこれに反して今度は

『妙だ、わしにや聞えるがな』

と云つた。雲水の坊さんは何が何やらわからないので、默りこんでしまつた。和尙

さん曰はく、

『觀音妙智力、能救世ニ間苦一』

と、お經の文句を誦出した。蓋し觀音さんは音の世界を通して衆生を救ふと云はれるので、聽覺が話題に上るとき觀音さまは出て來られる。

更に今一つ歸宗和尙の觀音行を紹介すると、左の如き話頭が傳へられる。

師あるとき上堂して曰はく、

『自分はこれから禪を說きたいと思ふから、皆の衆ずつと前方にお進みあれ』

と。大衆はこれをきくと皆前方へと押し出して來た。和尙便ち曰はく、

『汝聽觀音行、善應ニ諸方所一。』

觀音の妙智力はどこでもその念ぜられるところに應じて表現せられる、誠に微妙不可思議の至りではないか。まあこんな意味の經文の句である。

これだけで、歸宗は滿腔の誠を傾けて、禪を說き出して剩すところないのであるが、わからぬと云へば是非もない。一僧あり問ふ、

『如何なるか是れ觀音行。』（自ら觀音行を行じて居て、而かも觀音行は何かと問ふ、ここに人間意識の矛盾がある。しかし此矛盾の故に實に吾等は意識的存在なのである。禪もこれから出發する。）

歸宗乃ち指を鳴らして曰ふ、

『これが聞えるか、どうだ。』

僧云はく、

『聞えます。』

いくら云つても駄目だと思つたので、歸宗和尙は大いに叱り飛した。

『お前だちや一體此處へ來て何を探がしあてようとして居るのだい。』

と云つて、棒で以てそこに集つて居る大衆を逐つ拂つた。而して自分は大笑ひして方丈の居間へ歸つて去つた。

外から見て居ると、此禪坊さんは丸で氣狂ひのやうにも考へられる。禪を說いてやると云つておいて、どこに禪を說いたのか、さつぱりわからぬ。『前へ出てこい』

と云ふので前へ出る。さうするとお經の文句を一つ唱へる。その意味を尋ねると、今度は彈指して見せて、その音が『きこえるか、どうか』と云ふ。『きこえる』と返事すると、『この馬鹿野郎、出て行け』と怒鳴つて、それから大笑して歸方丈する。何の事かさつぱりわからぬと云ふのが、分別智上からの佯はらぬ判斷である。

所詮、話はどこへ落ちつくのか。

落ちつくところがあれば、それは禪でないと云へる。しかし落ちつくところがないとすれば、古往今來、什麼の死急をか著くる。

古人云、『佛者覺也』と、覺の一字が畫龍點睛である。

禪の超絶性と漢文學

先頃一眞實の世界といふ本を出版したので、それを知人に少し贈つた。其中の人で、近代の學問に明るい若い先生の曰く、『あなたの本を讀んで居ると如何にも長閑なゆつたりした世界が感ぜられる』と。それからあとの批評に、『美ましい』といつたか、『それでよいのか』といつたか、『如何にも時局超越だ』といつたか、今一寸想ひ出せぬ。

それはどうでもよいとして、自分の考では、どうしても此長閑な世界を見てほしいのである。時局が強壓的であればあるほど、此超越界に一寸でも足を踏み込んでおいてほしい。踏み込むまででなくても覗くだけでもよい。人間はこれがないと生きて行けぬ。生きて行けぬでない、生きて居る甲斐がないのである。生きて居る以上は生れ甲斐を感ずるやうにしたいものだ。

さういへば、禪ほど超越的なものはないかも知れぬ。禪は著衣喫飯の處に在ると同時に、山雲海月の處にもあるのである。一般に宗教的生涯にはこんな趣があるのであるが、感情的情熱的なところにはそれが余り感ぜられぬ。

寒山・拾得のやうな人、日本なら良寛とか芭蕉とかいふやうな人は、世間知らずの閑人で、今の世と沒交渉だといふ人もあるにはある。が、各人の家には床の間があり、目の上には眉毛があり、天には星があり、羽織には紋章がある――こんなものはいらぬとはいはれぬ。また何となく物足らぬから要るのだといふ消極性のもの

でなくて、そこには大ひに積極性なものがある。

この積極性がわからぬと、長閑な景色が讀めぬ。さうすると始めから話しが合はぬ。話しのしやうがないのである。次元相違の面に居るものは、元來が御互に沒交渉なのだ。

禪の超絕性は實にその知的透徹のところにある。が、この知的といふ知は相對性の知でなくて、絕對性のもの、般若的である事を忘れてはならぬ。

*

禪の超越性を最も能く表現する文字は矢張り漢文學である。禪は漢土で出來上つたので、どうしても漢文學と不可離の關係をもつて居る。吾等日本人は日本書紀や古事記の昔から漢字と親しんで居る。『蝦跳れども斗を出でず』で吾等はいくら力んでも、漢字とその中に含まれて居る心理（最も廣い意味において）から離れられず、又實に離れなければならぬ理由はないのだ。吾等は東亞の民族ではないか。字と分袂することは紀記の世界をふりすてることであらう。これは自殺でなくてはならぬ。一般民衆はとに角、小さな官公吏はとに角、少しでも東洋文化の精神に觸れて、兼ねて世界的なものを味はんと思ふほどの指導者級の敎養人は、漢文學から離れてはならぬ。本居宣長流の一派がいくら『からごころ』とさげすんでも、駄目であらう。

禪が日本へ這入つて來てから江戶時代まで、否、今日までも、禪僧が詩偈を事とし、下語又は著語に憂身を窶して居るのも、尤もな事なのである。禪は日本人生活の各方面に涉つて、日本人獨自の方法を賴つて、異常な影響を及ぼしたのであるが、禪文學といふべき方面では、依然として漢文學の範圍を脫し得ぬのである。

『三界無法。何處求ㇾ心。白雲爲ㇾ蓋。流泉作ㇾ琴。一曲兩曲無二人會一。雨過夜塘秋水深。』

こんな文字を邦文に譯しても、又その外の國語に譯しても、原文の意味—この中には分析しきれぬ色ゝのものが這入つて居るが—それを十分に表現することは出來ない。第一に『三界無法！』であるが、これを棒讀にして『サン、ガイ、ム、ハフ！』

といふ。ただそれだけで禪が盡くされ、佛教が盡くされ、人生が盡くされ、天地萬象が盡くされる。何といふ超越性の文字であらう！　以下『何處求心云云』は餘韻にすぎない。

中華の人は對句に骨身を削るほどの苦勞をするときくが、而してそれが中華の文化全面に涉りて、並ゝならぬ害毒を流して居るともきくが、實際漢文字そのものには言ひ盡し難き妙趣がある。書は畫なりともいふが、漢文字はその意味・內容の外に形態美を具へて居る。對句は單に意味の上の對照をのみ言ふのでなく、これが文字の形に現れて、紙なり何なりの上に、書き付けられるときのをも見なくてはならぬのである。左記は必ずしも禪意ありといふのではないが、これを誦して居ると無限の興趣を感ずる。興趣といふは、頗る茫漠たる意味をもつて居るので、もつと限定したものにしなければならぬが、これは學問的論文でないから、ぼかしておく。その實このぼかしがきくところに東洋人的人生觀の一面があるとも云へる。ぼかしがわるければ縹緲・幽玄・神祕・混沌未分、何でもよい。

『十年枕上塵中夢、半夜燈前物外心。』

自分は音韻學の實際に昏いから、此對句の音律的妙味はわからぬ。併し日本人的に讀んで、何等の文法的曲折をつけず、僅に『塵中ノ夢』及び『物外ノ心』と、ノの字を入れて、兩句を所有格にするだけだが、それで此の一聯中に並べられて居る文字から受け入れらるる思想的・感情的ニュアンスは、微妙をきはめて居る。漢文學は特に詩形をとり得べき文字を─卽ち最も示唆に富んだ事物を─文法的約束に隨つて、最も效果的に、適當な順序に、配置する事に因つて、その全能力を發揮するのである。丁度一幅の紙面空間を最も美的に分割して、此處に一塊の土を重ね上げ、彼處に一條の水を流し、その中間に草でも木でも人間でも點綴させておくと、看るものはそれらの事物を適宜に受入れ、自らの睿智と經驗と感情とに照らし合はして、それぞれの畫圖を自分で紙上に描き出すやうなものである。日本の俳句は此點で漢詩に酷似する。作者の天才はどんな文字をどんな風に並べるかに在る。讀者の技能は（これも天才的であるが）、それをどんな風に關係づけて取り入れるかに

在る。讀者が作者より深いことも有り得る。

禪文學の妙味もこんなところより迸出するのである。

*

漢文字の妙處は描いて說かぬところに在る。禪の妙旨も直示のところに在る、直敍のところにある。何れも論理や分析を容さぬ。描くときに說明を入れると、各〻の文字が文法的になる、主語や述語や連結語などいふものが出て來る。禪は主語だけである。或は主賓を分たぬ絕對語だけである。此點で漢文字は禪的である。それはいつも絕對語と見られ得べき特性をもつて居る。

雲門が拄杖を拈出する、これが絕對語である。（禪語では一句といふ。）此處に文法はない。『拄杖が』でもなければ、『拄杖の』、『拄杖を』、『拄杖に』にでもない。ただ一條の拄杖子である。

實際をいへば、雲門の說法はそれですんで居る。それからさきは、「下座す」るだけだ。「便ち方丈に歸る」だけが雲門に殘されて居る。圜悟はこれに下語して、『殺人刀活人劍』といふ。どちらにでも轉ずる拄杖子そのものは兩端に居ない。が、の、に、をの世界に出て居ない。看るものが、それをどちらにも使ふ、どちらなどいふ世界は看る方に在るのだ。圜悟は漢文の本家の人である、それで『殺人刀活人劍』といつて、此兩語がどんな關係になつて居るのかをいはない。一、二と數へるだけか、一が二か、二が一か、一と二か、一又は二か。さつぱりわからぬ。一條の拄杖子、殺人刀、活人劍。これら三個の獨立した觀念に何等かの交渉を見るのはこちらの勝手である。

こんなに『勝手次第だ』といつて、ほうり出されては、迷惑至極でもあり、また大いに自由がきいて面白くもある。論理家はこんな曖昧なことでは困るといふだらう。それは科學的でないといつて、頭からうけつけぬだらう。併しさういふ考を離れて見ると、自分の創意を活かすべき途が見えるので、頗る面白い氣になる。

これだけだといつて與へられたままが、受取られぬでは、機械的反覆だ。靜態性論理は禪でない。漢文字は此點において大なるはまり役を演ずる。禪はどうしても

大陸で發展しなければならなかつた。

化龍の杖子

雲門の拄杖子が主語でも述語でもなくて、絶對の一句で、そのまま居てくれたらよかつたに、それが動き出すので、始末にをへぬのである。どう動き出したか。

雲門曰はく、『拄杖子が化けて龍となつた。乾坤を呑却してしまつた。山河大地はどこから出て來るか。』

いらざる問題を出したものだ。なぜ罪のない拄杖子を自然法爾の姿にしておかなかつたか。併し今日では取り返しがつかぬ。何とかしなくてはならぬ。此處に禪の超越性があると言へる。第一、棒が生物に化けて、天地を一呑みに呑むと言ふのが、常識科學の逆轉ではないか。どこかの神話でも讀むやうだ。雲門は今から千年ほど前の人だが。もう其頃では神話も通じなくなつたであらう。禪の超越性は神話の超越性でない。それで雲門の拄杖子は今日でも化け能ふのである。

このお化け話は畢竟ずるに、彼土の話でもなければ、また千年とか二千六百年とか言ふ、時間上の話でもないのである。それ故、禪の超越性の問題は今日の問題でもあるのだ。而してそれが此『日本人』の一人である自分の問題―讀者の一人一人の問題―なのである。それで困るとも言へる、また大に面白いとも言へる。

乾坤は呑却されてどこかへ行つたと思つて居たら、比叡の山は高く、加茂の水は長いではないか。それのみでない。寒いと風引く、暑いと汗が出る、斬ると血が出る、その出やうがひどいと死ぬると言ふことさへある。一體これはどうしたことであらうか。拄杖子に併呑せられて居た方が、どんなによかつたかと思ふに、これは何としたことか。

圜悟は此間の消息を洩らして曰はく、『東西南北、四維上下、爭奈(いかんせん)這箇何』と。この這箇が問題である。呑み盡くされないところの這箇、『甚麼處得來(なんのところよりかえきたる)?』である。絶對の一句子はまだ化けずに、そのまま居るやうではないか。そんなら化けたと言ふのは何か、動くと言ふは何か。森羅萬象とは何か。斬られて血の出るのは何か。畢竟じて、この這箇をどこにどうつきとめるか。

玆にまた禪の超越性が讀まれるのである。一遍それから脱離して、山高水長の世界へ還つたやうで、まだそれに引かかつて居るとは何に事か。

*

禪には這箇があるだけである。這箇は光前絶後の一句子である。頭初でまた末後の一句子である。實をいふとこれには超越性も內在性もない。只この這箇、雲門の手にあれば一條の拄杖子であり、化けて龍となれば天地を呑却する、而かも山は舊に依りて青く、水は從前の如くに碧である。畢竟ずるに、千變萬化するも這箇、千變萬化せざるも這箇である。それで大千と倶に壞しまた倶に壞せぬのである。

こんなことをいつて居ると、如何にも長閑氣で實生活と全く隔離して居るやうである。ところで問題はこの實生活なるものである。これは一體何物か。『實生活、實生活』といふ人は嘗て思をここに致したことがあるのであらうか。

人間の生活は所謂る歴史や小話で傳へられるところのものに過ぎぬのか、新聞の記事で毎日報ぜられるところ以上に出ぬものか。または吾等が朝から晩まで、趙州和尚のいふやうに、使はれてのみ居るところの十二時、これが實際生活なのか。趙州は『われは十二時を使ひ得』るといふ。吾等の生活は使ひ得る十二時か、使はれて居る十二時か。後者だとすれば、實生活には何の意味があるとすべきか。父母から生まれされ、他から動かされ、驅り立てられ、逐ひまくられ、彼の高處へ上せられたかと思へば、此の低處へ突き落さる。而して浮沈上下のあるたびに、喜んだりおこつたり、悲んだりして、或る一定の時間を經過すると、病なるものにとつつかれて、四大不調、終に一堆の灰と化し去る。これが實生活か。こんなものに何の意味を見つけるべきであらうか。實生活は自主の生活でなくては、意味のないのではないのか。卽ち十二時を使ひ得るときに、所謂る『生き甲斐』があるのではなからうか。

果して然らんには、這箇を語る時、どうしてそれが實生活と沒交渉だといはれるであらうか。使ひ得ない十二時で生きて居るものが、雲門の拄杖子、圜悟の這箇、殺人刀にもなれば活人劍にもなる一句子、乾坤を呑却する龍にもなる摩訶不可思議

の一物を、如何に探しあてんとするか。探し當てたら沒交涉とも何とも言へ、『それまでは』ぢや。

槐安國語

白隱禪師の槐安國語には奇拔な下語が到るところに見える。從來慣用のものに比して如何にも淸新の感がある。固よりまだ漢文學の支配を離れては居ない。それはさきにもいつたやうに、禪と漢文學心理（從つて漢文的表現法）とは、不可分の關係に立つて居るからである。併し禪はいつもその發生學的方面から見るべきではあるまい。今日ではまた今日の見やうがなくてはならぬ。槐安國語を碧巖錄に比すると、前者の大に日本的なるに氣がつくであらう。今は白隱禪師を去ること二百年にもなる、此時間は空しく經過されるものとなつてはならぬ。

白隱禪師の下語の中に次のやうな句がある。

『國將レ興時聽二於民一。將レ亡時聽二於神一。
國興也視レ民如レ傷也。其亡也以レ民爲二土芥一。』

出處はどこか知らぬが、これは偶然にも今日の日本の政治にあてはまるところが多きやに思はれる。一部の『宗敎家』といはれて居る人は、民に聽くことをしないで頻りに神をかつき出して、これに聽かんとして居る。而かも豫め其聽かんとするところを、此方できめておいて、それを神に語らしめんとして居るから、本末は益々顚倒である。何とかしてその神さまをして、いらぬ媒介を經ないで、ぢかに語らしめたいものである。

これは上來の所述と關係はないが、白隱はここでは民を『這箇』に見立てるのである、絕對の一句子、主語とも述語ともならぬ末後の一句子を民に喩へたのである。政治的に『赤子の如き』民は、禪的には這箇である。このものの言ふところに耳を傾けなくてはならぬ。赤子の民は天眞爛漫であつてほしい。これに他からの壓迫を加へて、無闇に泣かせたり、笑はせたりしてはいけない。笑ひたいときに笑ふので赤子の赤子たる所以がある。これがその天眞である。這箇も自然法爾に行爲してほしい。

這箇は白圭無レ玷である。ちよつとでも手をつけると曇る。傷つける如くに傷つてやらなくてはならぬ。併し傷はりやうがある。好事もなきに如かずだ。

『這　箇』――

居るとこが違ふと中々に相互の理解がつかぬものである。同じ平面上の人でも、空間をいくつかに分割して、その一部分一部分に立つと、どうも喧嘩が出來てしやうがない。而して人間は二人になると、同時に同じ空間を塡充して居れぬので、鬪爭は人間界のつきものだ、つまり人間は修羅だ。空間的存在として、空間的論理の領域を出られない限り、人間は御互を食べ合つて食べつくすより外ない運命を持つて居る。

『夏蟲不レ可三以語二於氷一。井蛙不レ可三以語二於海一。曲士不レ可三以語二於直一。』

時間でも空間でも、何かの工合で、その間に何かの差異を生ずることがあると、この引文のやうに、相互の了解が不可能にもならう。が、また何かの工合でお互に競ひ合ふことがなくなるかも知れぬ。併し此場合の無競無諍狀態は物理的でなくて、寧ろ思想の方面においてであらう。思想は物理的次元に收められぬので物理的不可能と思はれることも、思想的に可能な場合もある。併し思想はいつも物理を超越して居ない。物理に制扼せられて、自分だけでは動きのとれぬ思想もあるにはある。これでは何にもならぬ。

我も人も、彼も此も、山河大地も、花紅柳綠をもみな容れて、而かも自分はその中に收められぬ自主自由の絕對の一句子がないといけない。壞して壞せざる底の這箇に、一たび撞著しなければならぬ。此から相容れざるものを容れて、猶餘りあるところの思想が出て來る。物理面の思想はここへ流れ込んで、ここで悉く吸ひ込まれる。ここでは空間的論理での矛盾や衝突はない。ないではない、あるにはあるが、解消の出來ぬものではない。それはここでは矛盾そのものが解消だからである。

これを俗調でいふと、腹が大きいとか、腹がすわつて居るとかいふのである。布袋さんは、『寛二卻肚腹一任二順化一』と說く。彼は漢人種の理想人格である。お腹の

寛いといふのは、單なる空間上の話ではないのである。無限に擴がる空間をシンボル化しただけで、これでは這箇を盡くし得ない。

這箇の思想は最高次元のところで成り立つ。それで、空間と時間とを入れて、而かもこれに制せられないのである。

相卽相入

人間は闘爭がないと生きて行けぬやうに出來て居る。實際闘爭そのものが生であり、生そのものが闘爭である。其故生のあるところには必ず闘爭があるのである。ここに戰爭心理の根據がある。禪問答もある意味では闘爭である。こちらが一言すれば向ふがそれに應ずる。われ一動、彼一動、千波萬浪、止まるところを知らぬといつてよい。これが差別の世の中の當然であらう。

但ゝ闘爭に私念があつてはならぬ、『私案』があつてはならぬ、『はからひ』があつてはならぬ。私念、私案、又は計ひから出るものは悉く亡びの運命を擔つて居るのである。

差別はどうしても『私』を立てる、それで私念があり、私案があり、思案があり、計ひがあり、論理がある。否定と肯定とは相容れぬ。左と右とは衝突する。東に擴がらんとするものと西に延びんとするものとは相爭ふ。私は個である。個はその場處を失はざらんとする。啻に失はざらんとするのみならず、他の個も犯さんとする。個の存在には否定と肯定、消極と積極との兩方面がある。自らを保持することは、他を襲ふことによりて、始めて成就する。守ることは攻むることである。此に闘爭がある、動的論理がある。

併し差別の一面に平等がある。これは古來の佛教的範疇で見た世界相であるが、これは今もその通りである。今は大分違つた文字を用ひる。文字は違つてもねらひ所は同じい。平等卽差別と言ふは否定卽肯定、肯定卽否定の謂ひである。差別と平等は存在論的な言ひ分だが、否定と肯定とその相卽は論理的表現である。闘爭と相殺は差別で否定だとすれば、これをまた肯定の方面、平等の方面で見られるにきまつて居る。卽ち相殺—相互否定を、同生—相卽の面から見なくてはならぬわけであ

る。

相卽・同生の立場への轉換があるとき、差別・鬪爭の世界觀はその面目を一新する。それは『私（思）案なく、計ひなく』自然法爾の命が活現するところである。此に本當の東洋的なものがあると、自分は信じて疑はぬ。

＊

こ相卽は相入でなければならぬ。相卽は靜態的で、存在論的であるが、相入は動態的で辯證法的である。本當の相卽のあるところには、必ず相入がある。相入はまた相卽の故に可能だ。これを論理的に般若の卽非論といへば存在論的に事事無礙の世界といふ。

東洋人的人生觀と世界觀とは、この思想又は見處の上に打ち建てられたものである。これで吾等東洋人はその歷史的存在に意味を持つのである。東洋における如何なる思想も行爲も藝術も、みなこの立場から出て居る、而してまた此立場に還る。『東洋』の存在理由は一に此立場、此見處、此理會に始終する。

東洋又は東亞を打して一丸となし得べき思想は此處に見出されなければならぬ。もし、これに反して、日本とか、中華とか、印度とかいふ空間的存在及び時間的存在に局限したものを固執—個執する人があるとすれば、その人はそれぞれの國土とその歷史とを敗壞に導く人であらう。

相卽相入は生命の哲學である。此哲學を日日の生活の上に取り入れんとする技術が禪である。哲學といふと單に概念的なもので、日常と緣遠いやうに人ゝは思ふかも知らんが、さうでない。相卽相入は吾等の平常底を離れて居ない。要するところは『自ら承當する』に在る。

朝起きて面を洗ふ、水と自分とは相卽相入する。『お早う』と挨拶を交はす、君と我とは相卽相入する。『今日はよいお天氣で』といふ、太陽と自分と相卽相入する。工場へ行つて、機械に電力なり水力なりを與へる、機械はまはる。何か物が出來る—何れもが何れもと相卽相入ではないか。

水に自覺はない、電氣に自覺はない、日光に自覺はない、遠山碧層層に自覺はな

い。が、自分―人間には自覺がある。此自覺の喚起によりて般若も華嚴も直に自家日常底となる。

體（たい）と用（ゆう）

わしの本を讀んだ今一人の友人の曰はく、『面白いが、どうも推進力の出處がわからぬ』と。禪の批評家には往往こんなことをいふ人がある。尤もであらう。これは二元論的論理に囚はれて居るからだ。淨躶躶赤洒洒などといふと、禪は動かぬもののやうに考へられる。『上是天下是地』といつても、ただそれだけで働きが見えぬといへもしよう。その體を見て用を見ぬとそんなことになる。

潙山と仰山と茶園へ出て茶つみをやつて居た。潙山曰はく、『今朝からお互にお茶摘みだが、わしはお前の聲はきくが、姿は見えぬ。どうしたい』と。仰山これをきくと、茶の木を撼（うごか）した。潙山曰、『お前は只其用を得て居るが、其體を得て居ない。』すると仰山曰はく、『和尚さんは如何です。』潙山は何もいはずに暫らくぢつとして居た。仰山いふ、『和尚さんは其體を得て居らつしやるが、其用は得て居らつしやらない』と。潙山曰はく、『なんだかわかつたやうなことをいふ奴だ。二十棒は許しておくぞ』と。

佛敎でいふ體用の概念は佛敎を了解するに最も大切なものの一つである。禪ではいつも體用といはずに、照用とも寂照とも定慧ともいふ、而してその不二を說く。動いて動かず、用ゐて盡きずといふも同じことである。

大機大用といふことがある。八角の磨盤、空裡に走るともいふ。もつと詩的表現を用ゆると、

『雲在嶺頭閑不徹、水流澗下大忙生。』

いつも閑不徹のところに居て而かも大忙生である。閑と忙とを併せ見なくてはならぬ。體用相卽の理に徹しなくてはならぬ。

劍を長空に揮ふ

『劍を長空に揮うてその及ぶと及ばざるとを問はぬ』といつた禪匠がある。禪にはこんな妙句がいくらでもある。これが東洋人の人生觀でなくてはならぬ。科學や

哲學や機械や工業などの製作に至りては、今日のところ東洋はまだまだ西洋に及ばぬ。精神的靈的宗教的生活の方面になると、どんな西洋人が上揭の文字に徹底し得るであらうか。希臘の哲人から今世の聖者に至るまで、此句に對しては聾の如く啞の如くであらう。其實多くの東洋人も同じである。が、これを理會し能ふものは東洋人中にのみ見出されるのである。自分はさう信ずる。

　禪の推進力はどこから出て來ると問ふほど野暮な問ひはない。吾等は元來動いて居るのである。推進といふと何かそんなものが外から附け加へられなければならぬやうに考へて、その出處はとたづねる。常に觀念に囚はれて居る吾等は、觀念がないと山へも川へも行けぬやうに思ふ。長沙は『始めは芳草に隨つて去り又落花を逐うて回る』といふ。彼は何の推進力で花見三昧をやつたか。『木を割りて見よ花の在處を』だ。推進力の出處はどこにもない。

　それでもと、迷うて止まぬものの爲には、空といふ。長空に揮ふ劍を見よ。空裏に走る磨盤を見よ。鳴らぬさきの鐘をきけ。併しこんなことをいうても中ゝわからぬものにはわからぬ。それで慈悲心深重の禪者は手中の拄杖を問者の頭上に一下して、彼がどんな顏付で『アア痛い！』といふかを見る。

働と禪

　一棒どころでなく二十棒三十棒を加へられてもなほ推進力の出處がわからぬといふなら、から言つてきかしてよい、『推進力は汝が頭上の凸處より出づる』と。併し此種の問者は大抵最後の出處を知らんとするものでない、中間底なるものを禪に求めんとするのである。卽ち理念とか理想とか主義とか道念とかいふものを求めんとするのである。此の如き問者は初めから禪において了解がないといへる。禪は中途に止まらぬ。百尺竿頭に一歩を進める。

　禪は百般の中間底に對して是非を言はぬ。それは中間底は歷史性をもつもので、禪の究竟性と沒交渉である。『沒交渉』は稍ゝ誤解を生じ易いが、究竟性の禪はすべて歷史的なるものの根柢にあるのである。禪はいつも此根源から出發することを忘れてはならぬ。

雲門の三句といふのがある—函蓋乾坤、截斷衆流、隨波逐浪。初めの二句は或は靜態性を帶びて居るといひ得られるが、最後の隨波逐浪は多樣性の差別界そのものである。ここでは實に七顚八倒である。雲在嶺頭閑不徹などいふ超越さは毫末ほども見られぬ。

碧巖集の圜悟は六祖慧能を讚して、

『稽首曹溪眞古佛、八十生爲善知識。』

七生どころではない、八十生である。お釋迦さんは娑婆往來八千遍といはれて居る。その實は無限數なのである。大悲の方便力は、歷史性の理想とかいふもののために推進力となるだけに止まらぬ。太陽を東より西に進ましめる。又大地を一瞬時に轉覆させる、而して其上に在る一切の萬象を殲滅して瞬きもせぬ。大悲にはこんな恐ろしい推進力さへもある。さうかといふと、南泉は『山前の檀越家で一頭の水牯牛となりたい』とさへ願ふ。

動く東山

『如何是諸佛出身處』と問はれて、雲門は『東山水上行』といつた。これは有名な話である。而して禪者は大抵こんなやうなことを平氣でいふ。『北斗南に向つて看よ』とか、『西江の水を一口に呑み盡くす』とか、『加茂の川が逆さに流れる』とか、『しとしとと降る春雨を止めてしまへ』とか、すべて常識はづれと思れることをいふ。

只常識はづれと見れば、それだけのやうでもあるが、禪意識ともいふべきものの根柢を詮索すると、實に天地を飜弄するものがある。單に論理とか概念とかいふことの上だけでなく、其人の氣魄において、意力において、心理的强靭性、時にはその叛逆的性格において、獨立獨行的獅子性において、禪意識には實に人格の最高峰に立つといふものがある。所謂る毘盧頂顊を踏んで行くもの。人間すべての行爲はこの最高頂から出なくてはならぬと、自分は考へて居る。

『東山水上行』のやうに空間的規制を無視したと思はれるやうな事をいはずに、圜悟のやうな言ひ現はし方もある。

『薫風自レ南來、殿閣生ニ微涼一。』

雲門は物理的で圜悟は心理的だといへる。又物理的は哲學的で、心理的は宗敎的だともいへる。『諸佛出身の處』と尋ねた僧の心持は兎もあれ、雲門と圜悟との答には、禪意識の兩面が窺はれる。後者の用語が文學的に洗練せられて居るのはいふまでもないが、その如何にも平平淡淡として水の平野を流れて行くが如き中に、人間の出處進退、日月の循環運行につきて、限りなき禪自覺の閃めきのほの見えるのが、有りがたい。

禪と宋儒

道餘錄は鳴道集說の如く、宋儒の徒らに佛老を攘斥するものの言句を錄して、その不當なる所以を辨ぜんとする。宋儒が佛敎に負ふところ大なるに拘はらず、頻りにこれを排斥せんとする心理は、一は印度民族の思索法が漢民族のとその根柢において相容れぬものがあるからであらう。思想の衝突はその究竟處において心理の衝突である。餅やと酒やとの喧嘩である。思想は普遍性をもつといふが、これは無條件にさうだと云はれぬ。さればといつて、普遍性・世界性・論理的妥當性のないものでは、その民族なり、國土なり、個人なりの外に一歩も踏み出すわけには行かぬ。君のところの二二が四は、わしの處では二二が五だといふことになると、商賣の取引も天體の測定も不可能とならう。星が見えるといふところに、人間があり、自分は星を見るといふところに、我他彼此の世界がある。世界は此矛盾で出來て、また此矛盾でこわれる。鬪爭は實に世間相である。それと同時に平和も亦實に世間相である。これは思想家だけが心得て居るべき原理でなく、甚だ強く實際的な意味で、政治するもののまた心得ておくべきところのものである。

『伊川先生曰、學佛者多要レ忘ニ是非一、是非安可ニ忘得一、自有ニ許道理一、何事忘爲。』佛者は無暗に是非を忘れよとはいはぬ、是非は固より忘るべきでない。程伊川は自分の色眼鏡で佛者の是非觀を見る。その色眼鏡が宋儒の心理である。而して此心理が宋儒を成立させる。それで道餘錄が四庫全書から除去せられた。心理と論理はどこでもからみ合ひにらみ合つて居る。

漢民族の佛教に對して最も頑强に反對する理由の一は、

『佛學大概且是絕二倫類一世上不レ容レ有二此理一』

と程明道はいふ。集團的生活を離れては人間はない。人間はこの生活の繼續を可能ならしめるための方法において欠くるところあつてはならぬ、といふのが儒者である。又神道家もそんなことをいふ。彼等は『吾等日本人は神々の血族だから世界無比の民族で、えらいのだ』といふ。此點は儒者と少し異ふが、血緣を主張するところは似て居る。

程氏はそれで『佛者一懶胡爾、他是箇自私獨善、枯二槁山林一、自適而已』と罵る。日本には幸ひに（？）此懶胡を眞似る坊さんが極めて少ないのである。德川時代の神道家には産靈神の信仰を大に鼓吹したのもある。道祖神の石像は日本では今でも處處に見られる。併し神道の信仰と儒教のとは、その跡においてのみ類似して居るといつてよい。

儒者は道德的・社會的・家族的見地から倫類の繼續を說く、神道者の産靈神には寧ろ生物學的根據を見る。それが神社に祭られる所以である。原始民族信仰の遺物でまだ十分に思想的洗練を經過して居ない。

『我這裡無生死』といへば固よりの不生禪である。倫類を絕するなどの問題でない、また産靈神などいふところに滯つて居ない。これのわからぬものには、何といつてもわからぬ。どうも緣なき衆生と諦めるより外ない。

但し人口增産といふ點から見ると、産靈神のお祭りだけやつても駄目だ。近代生活はさう單純でない。それぞれの方面で專門の研究が要る。

禪と坐禪

禪と坐禪とを區別するとよい。近頃日本での流行は坐禪だ、寧ろ坐禪の眞似事だ。眞似でも親孝行は殿樣から褒められたといふから、坐禪の眞似も決して惡いことはないが、これを禪そのものと思はれたら、大變であらう。

印度はあらゆる宗教的行事の本家本元である。坐禪もそこから出て來た。坐禪と

禪定とは同じい。結跏趺坐の形で禪定を修する。何事にも形は必要だ。此形を吉祥坐といふ。これで以つて心を一處に制する訓練をやるのである。散亂心では何事も出來ぬ。

併し訓練の技術は畢竟じて技術である、『そのもの』ではない。この區別を知らずに坐禪のまゝ入定し去つた人もある。古廟裡の香爐化したのが禪ではない。固より禪定も一念萬年にし去るほどに進めば此上もないことであるが、禪はそこにはないのである。

禪には一種の知がなくてはならぬ。般若の閃めきがなくてはならぬ。『知之一字衆妙之門』と神會はいふ、その通りである。併し此知は相關性のものでなくて、絕對的でなくてはならぬ。相關性の知は『知之一字衆惡之門』である。禪者も此點において反省すべきであらう。坐禪は知でない、知はそれから出るでもあらうが、坐禪はどこまでも方法である。坐禪を目的そのものとすることもある。しかしそれは禪でない。『坐脫立亡は卽ち無きにあらず、先師の意は未だ夢にだも見ざること在り』だ。定慧不二に至りて始めて禪ありといつてよい。近時坐禪の人ゝよく思を此にいたせ。至囑至囑。

禪と犬死

無闇に死ぬるを禪と思ふ人もある。禪と死とは一つものでない。死の在るところに禪はない。禪は不生である。生死の域にうろうろしてゐる間は、禪を去ること遠して遠しであらう。

驀直向前といふは死神にとつつかれるといふ意味ではない。みそぎやはらひと禪とを一緒に見られては禪は情けない。禪には大乘佛敎的人生觀がある。これのない禪は禪でも何でもない。知の伴はぬ禪は兒供の死生觀である。それで死なれぬ事はない。犬でも馬でも死ぬるではないか。人間には何か人間らしい人生哲學があつてほしい。定慧不二から出た宇宙觀を持つてほしい。死ぬるといふならそれで死んで貰ひたい。併し禪では死ぬることはないのである。

ここに禪の哲學がある。いふなかれ禪に思想なしと。白隱は正受老人のところで

五位を研修した。五位を組織立てて居る思想に徹しないと本當の禪はない。猪突犬死を禪と考へられては味噌も何かも一緒くたである。そんな死様はしたくない。

『如何是祖西來意』、曰く、『庭前柏樹子』と。此處には思想がある、陀羅尼の會をなしてはならぬ。『狗子還有佛性也無。』曰はく、『無』と。これは只の無ではない。『趙州の無字祇麼に擧せよ』に大慧は說く。が、これにも深大な思想が藏せられて居る。單なる『擧』ではない。『祇麼』は『何でもなく』といふことではない。無意味の奥には意味のつけられぬほどの意味卽ち思想のあることを忘れてはならぬ。禪は斷じて犬死を教へぬ。

禪と思想

楞伽經に『四十九年一字不說』といつてある。これはお釋迦さんが一生涯を通して縱說橫說隨分と廣長舌を弄せられたが、實際のところは何も饒舌つて居ないといふのである。これほど矛盾のことはない。或はうそのことはない。併しこれは般若の卽非論理で、大乘佛教の究竟原理、東洋思想の極致に外ならぬ。これに徹しなければ佛法はわからず、禪は語るべからずである。

圜悟に佛は何かと尋ねたら『口は禍の門』と答へた。これに似た問答は禪文學によく出て來る。『莫妄想』といふも同じい。また應庵は何といつても『錯用心』で押し通した。雪峰は『寐語いふな』と叱り、香山良は『面の赤からんより、本當の言をいふがよい』とたしなめた。みんな狙ふところを狙つて居るのだ。

一字不說でも、口是禍之門等でも、それは禪の一面を指示して居るに過ぎないことを忘れてはならぬ。知的禪といつてもよい。これだけを見て居ると、行的禪はわからぬ。行の下に知あり、知のうちに行ありではあるが、人間の意識は偏し易いので、一隅を擧げると他の三隅を忘れる。

それはそれとして、禪がもつ思想の背景を認めなくてはならぬ。思想を超えた思想なので、無思想といつても、只の無ではない。百錬千鍊の後の精金なので、火に入れば色轉鮮かである。思想の泉はそれから滾滾として涌き出る、この種の無思想が禪なのだ。『古道』とか『古道學』といふもの又は老莊の學などの企及すべから

ざるところは、實にこの點に在るのだ。

*

定州の石藏に惠炬といふ禪僧が居た(傳燈錄卷二十)。僧あり問ふ。

『如何なるか是れ伽藍?』

惠炬答へて曰ふ、『只遮箇。』(別に變つたこともない。)

『如何なるか是れ伽藍中の人?』

『作麽作麽。』(教二伊尋思去一、さあそれは?)

『忽ちお客さんがお出たら何と祗對しませうか?』

『喫茶去。』(まあ一服。)

此問答ほど要を盡くしたのはない。禪の世界觀と人生觀とを如何にも端的に指示して居る。『伽藍』を宇宙と見よ、その中の人は吾等である。『只遮箇』又は『只這是』でもよい。現成肯定といへば、それでもよい。天高地厚、月白風淸でよい。併しこのうちに無思想の思想がある。そんなら這裡の人は? それは『作麽作麽』である。說明すると長くなるのでかういつておく、『日が上ると野原で眞黑に働く。月の出るのを見て、家に歸つて休む。一杯の濁酒で夜は存分に寢る。これだけで事足れりだが、ひよつとお客がある。對象の世界とか、歷史的環境とかいふものが語られる。「まあお茶でも上れ」だ。對客應酬の禮儀作法は顧みられなければならぬ。政治も道德も經濟も、それぞれの方法で硏鑽すべく實踐せらるべきではないか。』

赤裸裸

赤裸裸淨洒洒といふ文字は禪錄によく見える。これはまつぱだかの意味である。宇宙でまつぱだかでないものは人間だけである。動物に毛があり、羽があり、松にも竹にも葉があり、栗にいがあるといふけれども、それは人間の衣冠束帶や官位勳章などとは大いに違ふ。猫に毛があるのは、それが猫のまつぱだかである。栗にいがあり、西瓜に皮があるのと同じい。何れも內から出たもの、本來具有底である。これを取り去つて、その上に彼等をはだかにするわけに行かぬ。ところが、

人間には色々のものがくつついて居る。みんな外からくつつけたものである。夏冬の著物は止むを得ぬとして、その冠は何のためか、その胸間にひかるものは何か。又その正何位、前の關白は汝本來のものか。こんなものを今一擲に放擲して、ゆかた一枚でわが前に立つて見たら、どうか。

論理だの、哲學だの、科學だの、なんのかのといつて、さまざまの裝束をつけて歩く人間の姿は、如何にも『堂堂』として居る。大禮服で身を固めたやうだ。鎧兜で雛壇に飾られたやうだ。ところが、生れて出たときは『おぎや！』の一聲だけでしかなかつた。妻子眷族に『さよなら』といふときも、僅かに冷たい手を握らせるぐらゐのものであらう。

生きて（？）居るときだけ、ぎようぎようしくも、上下で威張りちらす。上下には物質的のもあり、社會的のもあり、知性的なものもある。はだかで生れて來た吾等であつて見れば、時々に又その昔を顧みることも、無益ではないかも知れぬ。

禪問答は大抵裸のままで行はれる。相撲でもとる樣なものだ。それで話は早く片付く。

僧。近頃こちらへ參りましたものですが、何とか一つ御世話を願ひます。

師。さうか、お前は近頃こちらへ來たな。

僧。如何にも仰せの通りです。

師。お前は正直ものだ人前出ても愧かしいことはない。（心不レ負レ人、面無ニ慚色一。）

僧。何を仰せになるのか、さつぱり分りませぬ。

師。もつと前へ出られい、話してきかせう。

僧すなはち一歩前へ出た。（謹んで師敎を承はりたいといふのであらう。）

師。もういんで宜しい。（去れ！）

これが赤裸裸の問答の一例である。一問一答、看來れば天眞爛漫だ。僧は何にもわからぬままで、「心、人に負かず」である。和尚は和尚で、何にもかも承知して居て赤心片片である。

何かむつかしい文字でも使はぬと、えらく聞えないと、多くの人は考へたがる。わしらは衣冠束帯でないとえらく見えぬのであらうか。

問。如何なるか是れ禪？

答。摩訶般若波羅蜜。

進云。不會。（何だかわかりませぬ。）

答。抖擻多年穿破衲、襤毿一半逐雲飛。

『抖擻多年穿破衲、襤毿一半逐雲飛。』こんなやうな文字は漢文でないといへないと思ふ。これは一人の行脚僧である。破れ衣を著て、旅から旅へと、長い間修行して歩いた。お蔭で著物はさけさけである、ぼろになつた。風でも吹くと、どうやら千切れて行きさうだ。而してあの斷雲のやうに、どこへ飛ぶのかわからぬが、わからぬままに、ひらひらと吹かれて行く。わがこの姿！

註釋を加へて見ると、こんなものでもあらうか。

こんな貧乏坊主の生活が禪なのか。良寛が五合庵裡の生活にも似て居る。これが赤裸裸淨灑灑なところなのか。

秋になつて芭蕉の葉のさけさけになつたのを見ると、いつも此句を想ひ出す。また先年オックスフォードを尋ねたとき、學生がガウンのさけさけのを得意にして、風にぼろを吹かせて歩くのを見たとき、圖らずも、又貧乏の行脚僧を想ひ出した。紫の衣や緋の衣を見るよりも、ぼろぼろの墨染の衣の方が禪僧らしくてよい。これがまつぱだかの人間に最も近い姿であらうか。

上掲の句に似たやうなので、

『破襴衫裡盛清風』

といふのがある。これも大いに吾意を得て居る。茶の趣味に通ふところもある。茶が禪から出たといふのも、こんなところからいふのであらう。どうも東洋的に心の奥へとわけてはいると、賑かなのよりも、何だか寂しいものがあるやうである。一即多ではあるが、多即一のところに、吾等は心をひかれ易いのであらうか。

一と多

一卽多で又多卽一ではあるが、人間の心理は型によりて何れかに偏し易くなる。多卽一の型の心理は動態的である。靜かなるものは思想的で、動くものは意志的である。併し意の人も、想の人も、一卽多で多卽一といふところに、十分の見通しをつけておかぬといけない。此に何か徹底したものがないと、人間は死んでしまふ。生きて居るといふことは、つまり一と多との間に絶えざる圓環的運動があることを自覺するの義に外ならない。此自覺を働かすことを禪といふ。働かすといふと作爲的に響くが、其實は働いて居るのである。言葉に現はすと、いつも矛盾を含む。矛盾が禪の生命のやうでもある。

或る禪僧のいはく『わしは一本の箭を持つて居る。これはもう何遍も何遍も磨錬を重ねたものである。それで一たびこれを射出すと、十方に偏ねく行きわたるが、さてそれはどこへ落ちるかといふと、誰も見たものがない』と。風穴といふ坊さんは、これを否定してかういふ。『わしにも一本の箭がある。が、それは未だ嘗て磨錬を加へられぬ。射出しても十方に偏ねしなどいふことはない。唯ゝこれを見る人がないだけだ』と。

『一』の矢は磨錬を加へても加へないでも、いつもその『一』なることを失はぬ。唯ゝこれを見るものがなくてはならぬ。見るものは人間である、卽ち多である、働きである。見るものは働くものである。見て働くのでない。見るが働きで、働きが見るのである。見るものがないでない、それはある。が、此見は見るもののない見である。不見の見、無知の知——この逆說的敍述で、いくらか實在の髣髴を描き出す。畢竟髣髴である。

重ねて言ふ、一と多との間に絶えざる圓環的運動のあるところを自覺するのが禪であり、その自覺を文字に現はすと、いつも矛盾を避け能はぬのであると。

まつぱだかで衣冠束帶で而かも赤裸裸だといふと中ゝの矛盾である。『事實』なるものの上では、まつぱだかの仙崖さんは今風呂を出たばかり、身に寸絲をかけて居ない。前の關白殿は今にも大和繪から脱け出られるやうで、巍巍堂堂として威風四邊を拂ふのである。それにも拘はらず、仙崖さんの四邊には御光があり、關白殿の

金箔ははげつつ見える。『事實』といふものが、やはり矛盾なのか、文字言句だけでなく。

或は尋ねて見たい、元來『事實』といふものがあるのかと。

事實とは客觀的事實で、山は山、水は水である、それがないと世界がなくなり、人間のあいだの交渉も不可能になるだらうといはれる。果してさうだらうか。客觀的に何か在るはあるとしても、それが山か、水か。わしの山は君の山ではないやうだ。君の水はわしの水でないやうだ、それはさうあるべきはずである。わしは君でない、君はわしではないのである。併し君はわしを見、わしは君を見て居る。わが名は『慧然』でまた『慧寂』である。

仰山、三聖に問ふ、『君の名は何だい。』三曰く、『慧寂。』

仰、『慧寂はわしの名ではないか。』三、『さうかいな、わしのは慧然だ。』

仰山はそこで手をたたいて大笑ひに笑つたといふことである。

慧然といひ、慧寂といふ。君といひ、われといふ。山といひ、川といふ。客觀と

いひ主觀といふ、禪は寧ろそこにはない。呵呵大笑の仰山の肚裏に清風地を拂ふものがある。これが予の禪觀である。

僧問ふ、『土を點じて金と成すといふことをききますが、どんな意味でせうか。』

睦州答ふ、『わしならさういはぬ。』

僧、『なんと仰つしやいますか。』

睦州、『金が變つて土になる。』

禪者の立場からすると、彼等は土を金に變へるといふだらう、而して吾等凡人は金を土に變へて居ると。畢竟ずるに、こんな事はどちらでもよいのだ。金だ金だと思つて居ると、それがいつのまにか、土になつて居るにきまつて居る。土も使ひやうでは黄金以上であらう。

そんな實用上の問題は別にしても、吾等にはみな本來具有の『一隻箭』がある。吾本來具有といふより外ないやうである。さうでないと何にも話が出來なくなる。吾等が、かうして、ここに居るといふことが、既に本具底を決めてからの言ひ草であ

る。風穴の場合ではこれを『一隻箭』としておいた。哲學者や佛教學者の場合では、またそれぞれの名目が附せられることであらう。否、既に數へ切れぬほどの澤山の名が附けられたのである。而してその名の餘りに多いのに眼が昏んでしまつて、どれをどう取捨してよいか、わからなくなつた。人間の思想史といふものは、こんなやうな名の附け方で終始して居るのではなからうか。禪者の方法は手當り次第の附けやうである。それで金も土、土も金、慧然も慧寂、慧寂も慧然、われも汝、汝ももわれ、事事無礙である。そして其間を射貫くところの『一隻箭』があるといふ。そしてさういふ『一隻箭』も亦名なのである。

老子曰、『無名天地之始、有名萬物之母』と。

名のないところが赤裸裸で、まつぱだかなところである。維摩は一默してしまつた。孔子は『われ言なからんと欲す』といつた。渾沌の昔が、すべて泰平無事でよかつたやうである。南洋の土人の方が赤裸裸で、『近代』の我等よりも道を體得して居るかもしらん。北極のエスキモー人は毛皮には包まれては居るが、やはり原始民族の渾沌性をもつて居るらしい。字引に編み入れられる字が年年に殖えて、何年かの後には、いつも新らしい字引を作らねばならぬ。我等はどうしても赤裸では居られぬやうに出來て居るのだらうか。人間は辭書作りに生死して居るのだらうか、いつまでも、いつまでも。

或は吾等は、賽の河原の兒供のやうに、小石を積んでは崩し、崩しては積む。色色の衣裳を作つてはほぐし、ほぐしては作り直し、縫ひ直し、裏返し、つぎをあてる。これが人間生活――何千年か何萬年かの歴史を重ねても、止められぬ仕事なのか。心臟が毎日食べられても、毎日出來るといふ神話のやうに、我等は苦しみ――色ゝの意味にての苦しみを、毎日重ねんために感受性が新たにせられるのか。死んでは生れ、生れては死ぬるといふ、六道輪廻をやつて居るのか。天地の始めに還られぬのが人間の運命なのか。

彌陀の本願はここから出て來る。悲願深重の故にである、『南無阿彌陀佛』。禪者の一棒一喝も此から出て來る、すべての外來語を脱却せしめて、『無名』の

自由を得させんがために。『州曰、無！』

禪の修行

趙州從諗和尚のところへ或る官員さんが來て尋ねた、『あなたはそれでも御修行なさいますか、如何でせうか。』州、『わしは老僧ぢや、修行などはもう出來ぬ。』官、『あなたが御修行なさらぬとすれば誰に修行をやらされますか。』州、『修行ならあなたのやうなお方がやつてござる。』官、『私などが修行と申して、そりや何かやつて居りますか。』州、『やつて居られるどころぢやない。官員さんになつて朝から晩まで毎日ひにち、寒さ暑さを厭はずに、人々のために働いてござるではないか。それに優る修行がどこにありますか。有りがたいことでござる。』官員さんはこれをきいて涙を流して、老和尚の骨にしみる訓戒を感謝したといふことである。

どこでもこんな官員ばかりであつたら、天下泰平だ。人のために此身を砕いて働く、これがはだかになる修行である。此外に何の『錬成』があらうか。『統制』なるものが行はるれば行はれるほど、當局の官員さん達の放身捨命の大修行が必要になる。今日ほど此必要を感ずる時代はない。

官等が上りたいとか、勳章がほしいとか、屬僚や人民に對して威張つて見たいとかいふ夾雜物が、其胸間に往來して居る限り、官員さんははだかでない。衣裳つけて飛びまはらうといふもの。趙州はまた自分の山にある石橋は『驢をわたし馬をわたす』といつた。本當の修行はこんな橋になつて誰でも度してやるところにある。睦州に禪は何かと問うたら、睦州曰はく、『猛火著油煎』と。煮えくりかへる油の中へ飛び込む、これが禪だ、これがはだかになる修行だと。容易の談ではない。

禪に入る門

官員さんの話が出た故、又一つ官員さんと禪坊さんとの會話を紹介する。禪に這入る門をこんなところから開いておいてもよい。

坊さんは睦州の陳尊宿。黄檗希運の弟子で、臨濟を引き立て、雲門をして道に入らしめたといふ大手腕と人を見るの明とを具へた大和尚。相手は睦州の剌史、その地方の長官、まづ縣知事さんのえらいのと見ておく。

史問ふ、『禪とは一體何ですか。』

答、『もつと前へお進み、さあ、どうぞ。』

刺史はいはれるままに一二歩前進した。

ところが、禪師はさきの丁寧さに似もつかず、『何だこの大法螺ふきが！』と、やりつけた。

刺史はもとよりぼんやりして居るより外なかつた。

そこで禪師は、『あなたはどこかで誰かにおつきになつたことがありますか』と今度はまた靜かに尋ねた。

史、『以前、誰〻にお會ひしたことがあります。』

師、『それから？』

史、『お經も少しは見ました。』

すると、禪師は忽如として自分の坐つて居る椅子を叩いて、『お經ではこれを何といひますか』と尋ねた。

史、『お經には何とも說いてありません。』

師、『お經に治生產業與正法不相違背とあるが、それはいかが。』

刺史は何とも返事ができなかつた。

禪師はまた椅子を叩いて、『これは一般世間では何といつて居ますか。』

史『椅子といつて居ます。』

禪師は又いきなり、『この穀潰しめ！』とやつた。

陳尊宿と睦州刺史との問答だけではないが、大體禪問答といふものは、外から見るといかにも取りつきにくいものである。何だか馬鹿にせられたやうな感じがする。それで何とも出來ぬので困るのである。

陳尊宿はいつも草鞋をこしらへて、行脚の僧に、人知れず施して居たといふ。古德には有り難いところがある。後世の人をして自から頭を下げしめる。ところが、その地方の大官人を目して『ほらふき』とか、『大飯食ひ』とかいふのは、どんなものか。彼にはかういふ風に、質問者を罵る癖があつた。寧ろ質問者の方にそんなこ

とを言はれる『癖』又は『隙』があるのだ。彼等は元來すきだらけなのだ、それで質問するのである。唯識の大家で、御前講義をやつて紫衣を賜はつた學僧がたづねて來たとき、睦州和尙の陳尊宿は、門の扉を指して、『それは何だ』と尋ねた。老學者は『色法だ』といふ。學者としては尤も千萬の答。門は色法、有爲法で、虛空は無爲法である。併し禪には別生涯がある。睦州は直ちに『御前講義の老和尙、あなたは五戒を守らぬな』とやつた。これはひどい言ひ方だ。卽ち『君、うそつくな』といふことである。『大飯食ひ（おほめしくひ）』よりもつとひどい。特に紫衣の高僧に對して。

これで見ると、睦州の眼からは正直なのが皆いけないのらしい。禪は正直を嫌ふのか。スペードをスペードといふのが、非禪的なのか。所謂る客觀的事實なるものは、禪から見ると妄語なのか。雨を雨といはずに何といふか。手を手といはずに何といふか。

雨を雨といふが惡いのでない。『もつとお進み』といはれて進み出るのが惡いのでない。『おい』と呼びかけられて、『はい』と應へるところに、大いに禪はある。鐘をつけばゴーンときこえ、鈴を振ればチリンときこえる、此きこえるのがわるいのでない。但〻これが禪になるには、鳴らぬさきの鐘をきかねばならぬ。雨でない雨を見ねばならぬ。これを天地未分以前、父母未生以前の消息といふ。これが自覺せられぬと、何事もうその皮だと、禪者はいふのである。それ故禪者から見ればいくらえらい大官でも、學者でも、高僧でも、みな『大めしくひ』の、『ほらふき』でなければならぬ。禪者は口がきたないので色〻の方法で人を罵る、中〻に皮肉をいふ。

和尙問ふ、『君はどこから來たい。』

行脚の僧答ふ、『山の向ふから來ました。』

和尙、『草鞋何足はいた。』

これは揶揄である。そんな返事しか出來ぬ行脚修行なら、いくら草鞋を踏み破つても何の役に立たぬぢやないかといふ心持である。『踏破多少草鞋』─これが原文である。隨分人を愚弄した言ひ分ではないか。

併しこれは惡意があつていふのではない。惡意ではこんなことがいへるものでは

ない。赤心片片たるところから自ら出るのである。『どこから來た。』『西國。』『そんなこといふとお前の和尚さんに叱られるぞ。』『どこから來た。』『東國。』『うそいへ。』そんならどこから來たといつたらよいのか。

『どこから來てどこへ行く』—これが古今の大謎ではないか。

臺山の路

禪の先祖を達摩さんとしておく。それから偉い人が次から次へと出て來て今日までも傳はつてきた。誠にありがたいことである。東洋の精神的遺産として、これからこれを世界中に宣傳して、我と人と倶にその惠みに浴したいものである。それで自分のわかつて居るところだけでも、何だかんだと書きつける。後から來る人をまつのである。

閑話休題。趙州從諗和尚に婆子勘破といふ公案がある。公案といふと、何だか作りもののやうに響くかも知れぬが、まあ一つの出來事である。この公案などを思ふたびに、しみじみと古人のありがたさを覺える。

五臺山へ行く途に茶店を出して居た婆さんがあつた。行脚の坊さんたちは、ここで一休みして而して臺山への路を尋ねるのが、一般の事になつて居つた。書物に載つて居る處を其儘かくとかうである。

『臺山の路上に一婆子があつて接待をやつて居た。何でも坊さんが來て、臺山への道は何處(どこ)から參りませうかと尋ねると、お婆さんはいつも

『驀直に去れ。』(まつすぐに行かつしやれ。)

といふのであつた。坊さんが二三歩あるき出すと、婆さんのいはく、

『好個師僧又與麼去。』(よい坊さんぢや、またいつものやうに行かつしやる。)

話がこれだけですまぬのである。これだけだと、いつものことで、いつものやうに、何事もないのであらうが、それが趙州和尚の耳へはいつたので公案が出來た。

五臺途上の婆さんの話が次から次へと傳つた。書物の記事をつづける。

こんな事が大分永らくつづいたので、話は趙州和尚のところへ傳つて來た。和尚はそれを聞いて、『よし、自分が出かけて行つて、一つその婆さんを勘破(みぬいて)やらう』

と、行脚僧の姿で、趙州は臺山の方向へ出かけた。而して『臺山の路は？』と尋ねた。

婆さんは例によつて『まつすぐに行かつしやれ』をやる。趙州もまた例によりて二三歩あるき出す。婆さんまた『好個の師僧、又與麼に去る』とやる。

趙州は何ともいはずに、そのまま自分の山へ回つて來た、而して曰はく、

『我勘破婆子了也。』(あの婆さんの腹の底まで見拔いたぞ。)

婆さんはいつも同じい。日は日日東から上つて西におちると同じい。わしらも朝おきて面を洗ふ。夜になると寢る。日日かわらぬ。好個の師僧又與麼に去るのである。春になると芽が出る。秋になると葉が落ちる。櫻の木を割つて見ても花はない。が、咲くときになるとさく。『おい』と呼べば『はい』と應へる。好個の師僧又與麼に去るではないか。

併しこれはどちらかといへば『知的』勘破とでもいふべきであらう。が、ここに又道德的或は寧ろ宗教的看破といふべきものがある。それが此話の中核をなして居るといつてよい。それは何か。

自分の考では、此密意のところに東洋的人生觀の極意がある。此話頭は古から色色に見られて居るとの事をきくが、それは自然さうであらう。何分說明とか解釋とかいふもののつかぬのが、禪問答である。つけると味噌つけることになる。人人の體得上で解釋させるやうに仕向けられてあるのが禪である。ここに禪獨特の技術が讀まれる。最も東洋的なところといつてよからう。

東洋的人生觀の極處は無功用にある。平たくいへば、手柄をして、その手柄に居らぬといふことである。それどころでない。ひどい目に逢ふかも知れぬ。それでも何ともいはぬ。唯々默默として、大工は大工、官員は官員、軍人は軍人、先生は先生で、その仕事にいそしむ。手柄があつても誇らぬ。誇らぬどころか叩かれて殺されもしよう。ひどい汚名をきせられもしよう。こもに包まれて糞桶へ投げこまれもしよう。

權利・義務の思想、有功必賞、有罪必罰の思想、因果應報の思想、機械的・物質

的能率主義の思想、物理的力學の思想、經濟的損得の思想、廣告的・宣傳的思想、等等―近頃吾等の身邊に口やかましく唱へられる有象無象の主義思想―そんなものを悉く一括して太平洋の波の底に抛擲しようではないか。さうするとその跡から湧き出るもの、天空海闊なるものがある。これで働く。これを無功用といふ。これを雪で井を埋める痴聖人といふ。空空寂寂ではない、無知ではない。袖手傍觀ではない。此に趙州が居る。勘破了也がある。またこれを赤裸裸・淨洒洒の境地といふ。

西洋の思想・道德・宗教はいつも何か相手をもつて居るやうだ。人間といふものが元來相手なしにあるものではないからだ。が、東洋ではその相手のあるところを見ないで、ないところを見るといふやうになつて居る。一般に東洋的なものはそんな傾向を示して居ると、自分は考へる。東洋にこれがなくなると、東洋そのものが亡くなるであらう。どうかしてさうならぬやうにしたい。それは世界の損だからである。

但ゞ大事なところは、この相手のないといふのを、但空の義に解してはならぬことである。『無、無』で、一切皆空とのみ見てはならぬ。禪はただの空を説くものだといふ人もある。それは般若は空を教へる、而して禪は般若から出て居るからだと片付けてをる人がある。それはいけない。

僧問ふ、『萬境俱に起るとき如何。』

これは我等日常の生活底である。これは何としても免れることの出來ぬものである。問僧の意は恐らくは此外に何か『無』の境地でもあると思つたのだ。それでこの問。

趙州答、『萬境俱に起る。』(如何にも徹底してゐる。此外に出ようとするから滑る。)

問、『一問一答は是れ起なり、如何なるか是れ不起。』(彼はどうしても起不起を離れ得ぬ。何か別に不起なるものを求めて居る。相手のない生涯へはいられぬ。)

趙州云、『禪床は是れ不起底。』(自分の坐はつてゐる禪床は動かぬ、君問ひ我答ふることの外に不起がほしいといふなら、此禪床がそれだ。)

これも一種の揶揄のやうにも聞えるが、萬境俱に起るとき、萬境俱に起つて、而

かも其中に起らぬものがある。これが『東洋的無』といはれる。これを攫みたい。

臺山の路はどうなつたか。勘破了也はどこへ行つたか。趙州は健在か。只『無』と云つては禪も佛敎も何にもない。『無』と共に勘破するものがなくてはならぬ。而して其勘破が無朕跡でなくてはならぬ。それ故、見て見ず、働いて働かぬ。單にこれを知的に見てはならぬ。宗敎的に見ないと、驀直に去るものの無價値の價値が酌みとれずにすんでしまふ。それでもよいが、人間の世界はさう出來て居ない。

臺山もある、それへ上る路もある、路傍に茶店もある、茶店があればそこに婆子も居る、雲水も一寸腰かける、前路を尋ねる、お茶代をおく、婆子は御辭義する、雲水の修行にいそしまんことを念ずる、山上の禪者は何かと世話を燒く――それで禪が今日まで傳はつた。

無功德

單に東洋的といふのか、東洋宗敎的といふのか、わからぬ。また何れにしてもよいが、禪錄には隨分思ひ切つた言ひ詮はしがある。臨濟錄に曰はく、

『儞言六度萬行齊修。我見皆是造業』

これはどんな意味かといふに、『君等はえらい道德家のつもりで居るやうだが、自分から見れば、君等のやることは、何れも地獄往來の行を積んでゐるのだ』と。

宗敎は『衆善奉行、諸惡莫作』を敎ふるもので、六波羅蜜の行を修するものは、最も稱譽に値するといはなくてはならぬ。それにも拘はらず、それが地獄必定の業だとは、どんな見地からいふのか。これは固より『それなら諸惡をやれ、なんでも不善といふ名のついたものは、悉くやれ』といふ意味にはならぬのである。そんなことは頗る非論理な言分である。善を修するのが地獄の沙汰なら、惡はなほ更だ。地獄の底にもう一つ地獄があれば、そこへ眞逆さまに墮ちて行くにきまつてゐる。

達摩は梁の武帝が何か殊勝な宗敎的行事をやるのに對して、『それは何れも無功德だ』と道破した。無功德はまだよいが、地獄行とは如何。

嘆異鈔に――『善人ナヲモテ往生ヲトグ、イハンヤ惡人ヲヤ』といふのを聞いて、身毛卓竪せんほどの人ならば臨濟の語るも亦爾るべからん。大凡そ宗旨において深

い透徹した體認をもつ人は、『非常の言』をなすので、常人にはそのまま手渡しするわけに行かぬことがある。

無事是貴人

臨濟錄にはまた『佛と祖師とは是れ無事の人なり』とも、『無事是れ貴人』ともある。是がまた學者の胸腹病である。無事とは何の事か。ぼんやりして何にもせず、惡もしなければ善もせぬとの義であらうか。併し人間と生れたからには、何かしなければならぬ。卽ち吾等のすることは善か惡か無記かにきまつて居る。いつも無記で、どつちつかずで、ぼんなりだといふことはあり得ぬ。うちの猫なら鼠とつても、隣りの魚をくはへて來ても、それは善惡の業でない。そんな價値批判は人間の作爲で、猫から見れば何れも極樂の行でなくてはならぬ。猫は猫らしくて自然法爾だからである。猫は『無事是貴人』でなくてはならぬ。そんなら人間は如何して無事ですむか。

善惡の評判をつけるのが人間專門の家業であるのに、どうしてその家業にけちをつけるのか、曰はく『そんな事に心をとられて、くだらぬ心配するな。任運騰騰、騰騰任運で、それで大いによいではないか』とは、そもそも何の謂か。

眞宗の人は『念佛者は無碍の一道』だといふ。善も惡も汝の淨土往生を妨げぬからだといふのである。果して然らば、此にも無事底が居るやうである。無事といへばぼんやりのやうにきこえ、他力といふとただ人頼みのやうに考へられる。こんなやうなことは、どうしても一遍その境地を通過して來たものでないと、その意味が酌めない。それ故、宗敎のわからぬものは、宗敎は閑人の閑事か、國家不急の思想遊戲か、又は衆愚を迷はす阿片だといふ。こんな人は厠穢裡に頭出頭沒して、花笑ひ鳥歌ふの春を知らぬといふより外ない。

不可思議

禪は無事といひ、眞は無礙といふ。禪は驢井を覰、井驢を覰るといひ、眞は義なきを義とするといふ。淨土往生とか、本願成就とか、その外樣ゝの『法義』が話されると如何にも多くのごてごてがあるやうに感ぜられる。眞宗坊さんの頭陀袋には

何だか餘り多くの我樂多が入れてあるやに見られる。ところが實際にあけて見ると『これは如何に！』義ありと思つたのは『無義』で、淨土へは黄金鑄成の途ありと思つたは『無礙の一道』であつた。その實、二河の白道さへもないのだ。そんなものがあると考へた他力の信者は、本當の他力信心を知らざる、邊地懈慢、疑城、胎宮へ往生する人〻なのであつた。これが不可稱・不可說・不可思議である。

自分等は何の事なしに不可思議だといふが、宗教の領域は實に不可思議の四字に盡きて居る。佛典を讀んだ人達は、此文字の如何に屢〻繰り返さるるかに氣付かれることとであらう。これがわかるときに、すべてがわかるのである。思議に思議を盡くし、思案に思案を重ねて、どうしてもこれ以上には出られぬといふとき、等閑に飜身一轉する時節がある。そのとき簾を捲いて別天地の風光に接する。これが摩訶不可思議の時節である、梵語でアチンテイヤといふ。

『一刹那の間に便ち淨に入り穢に入る』と臨濟はいふ。これはまた眞宗の極意である。信心獲得の人〻は、死後の往生をまたぬ。『現今用底』が直ちに淨土往生であり、往相廻向であり、而してまた穢土却來であり、還相廻向である。十萬億土を遙〻と旅して行つて、それからまたもとの途を通つて歸つて、此土に落ちついて、それから利他行をやるといふのは、如何にもまどろしい。一刹那の間に淨土へも行き穢土へも還るといふやうなことは出來ぬものか。それが出來ぬとすれば、彌陀の本願も徒事である、本願力も假設であらう。

淨穢の間を一刹那に往來すること、卽ち眼を開き眼を閉ぢるひまさへもないうちに、淨土へ行つて、また娑婆に還り、娑婆からまた淨土へ行くといふこと、ここに阿彌陀の本願力がなければならぬ。絕對不二の機で信ずるといふ人〻に、こんなことが出來ぬやうでは、何の不可思議ぞ、何の無碍ぞ。自力といふ禪でさへ、臨濟はその不可思議を行じて居るではないか。他力の親鸞及びその一流の人〻で、これが出來ぬといふ理窟はない。出來ぬといふのは、まだ自力の心が亡びないからだ。『眞宗の人〻よ、吾等は何が故に「南無阿彌陀佛！」の他力にとび乘つて、淨穢出入の不可思議を此一瞬時に演じて見ようとはしないか。』

『煩惱を斷ぜずして涅槃を證す』といふ。それにも拘はらず、眞宗の人は死んでからでないと、淨土往生が出來ぬといふ。これは奇怪である。死んでからの淨土往生なら誰でもやる。自力でも他力でも。死んだあとまでも、まだ煩惱や生死を、その身につけて居るものはない。あれば、まだ死んで居ないのだ。本願の不可思議は、生死に流轉のまま、煩惱に苦惱のまま、淨土往生し、涅槃證得するのでなければならぬ。死ぬを待つのではまだ他力でない。『不斷煩惱得涅槃』と明瞭に擧示せられて居る。煩惱がまだ斷たれない此身がそのままで往生なのである。煩惱などいふ抽象的なものはない、煩惱とは此身そのままである。煩惱を荷ふものともいつてはいけない。此身、此肉身、此形骸、此生身が、このままで煩惱である。此外別に煩惱といふものはない。それ故煩惱を斷ぜずとは、此身このままのことである。煩惱と此身とを離して考へるのは、自力で、他力ではない。それ故、眞宗では煩惱を斷ぜず卽ち此身を死なずして得涅槃でなくてはならぬ、淨土往生でなくてはならぬ。

これは唯心の淨土ではない。唯心の淨土、己身の彌陀は佛敎の至理ではない。佛敎では煩惱は煩惱で涅槃ではない。涅槃は涅槃で煩惱でない。これははつきりしておかなければならぬ。佛法の不可思議は、このやうに兩者が絕對に矛盾して居て、而かも不斷煩惱得涅槃のところにある。これをわからすのに、祖師方は骨を折られた、それでありがたいのである。禪者が『佛魔俱打』すといふは、佛魔をただ一つものと見るのでない。佛は佛、魔は魔、兩者は歷然として居て、而して二者俱に打する―これが禪であり、また眞でなくてはならぬ。

畢竟淨

淨土は畢竟淨だといふ。畢竟淨とは淨もなく不淨もないのをいふのである。して見ると淨土は穢土に對立するものでない。眞の淨土は淨土と穢土との對立から離脫したところになくてはならぬ。併し此對立を離脫したといふのは、對立を無視したとか、對立を拒否したとか、湮滅したとかいふ意味でない。對立は打消されないのであるから、對立はそのままにある。我等の思惟はいつでも對立性である。が、是對立をそのままにして、そこに對立ならぬものがある。これがないと對立そのもの

が成り立たぬ。これが畢竟淨の世界である。卽ち畢竟淨は此穢土にあるといはなければならない。穢土を否定も肯定もせぬが、また肯定し否定もするのである。これを無心の世界といふ。

それで禪者は一切處に無心なるとき是淨だといふ。併し此淨が得られても、淨想を有たぬ、淨を淨と肯定せぬ、これを無淨といふ。無淨を得ても、また無淨の想を作さぬ。無淨の否定に止まらぬ、これが無無淨である。無心の境地は、それ故に、畢竟淨である。これが本當の淨土でなくてはならぬ。死んでから行くところは、まだ相對性をもつて居つて、分別の境を離れぬ。分別の無分別が得られて、始めて穢土は穢土で淨土であることがわかる。またこれを自然法爾ともいふ。繋縛せられぬ境地といふは、ふらふらした事をいふのでない。大に積極性があり、またその故に創造性がある。畢竟淨の世界はあらゆる可能を潛めて居る。無心のとき始めてそれが現實化する。

布施却

頓悟入道要門論上下といふ唐代の本がある。大珠慧海の著。慧海は馬祖道一の嗣。中唐の人。これが後代禪錄として知られて居る本のやうに解し難くはない。木板のものは今でも入手可能である。（漢文は木板で大きな字のを讀むに限る。）こんな本がもつと一般に讀まれるとよい、禪の何たるを、より易く諒解し能ふであらう。次ぎに其中から二三の思想を紹介する。

今でいへば『禪は何か』といふことになるが、その答は大體かうである。

禪は無念を宗とする。無念とは一切處に無心なることである。

禪の用（はたらき）は智である。智とは二性空を知ることである。二性空とは有無・善惡・愛憎などの對峙的觀念を布施却することである。布施却して而かも布施却したといふ觀（サムジュニャー）念のないことである。これを一切處に無心なるといふのである。

日本の空也上人は『捨ててこそ』といつて都の街々を躍つて通られたといふが、この捨てることが布施却である。坊さんに御布施をあげることだけが布施却でない。布施却は、知的には、後生大事と抱へて居る論理の機構を捨てること、情意的

には『これが自分だ』と考へて居る『自分』のすべてを捨てることである。さうすると『何にもない』といふであらう。ないとかあるとかは對峙的な考へで、まだ布施却を了して居ない證據だ。

大珠慧海はまづこんなところから修禪の端緒を見出せといふのである。

了了自知

大珠慧海によれば、ただ布施却でぼかんとして居るが禪でない。禪には了了自知がなくてはならぬ。一切處に無心なれとか、又一切處に住するところなしとかいつても、そこに自知がなくてはならぬ。この自知は普通にいふ知性的覺知ではない、對象的に物を認識することでない。それは無分別の分別である。自らが自らを知るのであるが、この自らを知るとき、知るものは知られる自らを離れて、それに對して居るのでない。自らが自らに卽して自らを知るとでもいふ如きものである。これが自知の義である。無分別の分別、又は分別の無分別といふより、よい言ひ表はし方がないやうだ。

知を住といふこともある。住とは『そこに居る』、『ここに在る』の義である。金剛經に、『應に住するところなくして其心を生ずべし』といふ。これも自知の義である。大珠慧海は云ふ、

『若し了了として自知すれば、住して住にあるとき、只沒に住す。亦住處もなく亦無住處もなし』と。

只沒に住す――これが卽ち自知である。只沒とはこのまま、そのまま、ありのまま、はからひなき等である。只沒はまた、只物とも、只勿とも、祇麼とも書く、同じことである。この只沒に自知があり、さうして又無功用の用がある。知と用とが只沒裡に包まれて居る。只沒の內容が知と用といふ意義である。これが佛心・解脫・菩提・無生法忍など色ゝの名で知られて居る。

只麼看

いくらなんと論議しても、結局は只麼哲學の外に出ないものである。蝦跳れども斗を出でずで、斗の中では人間もやたらに飛んだり、はねたりするはするが、どう

しても斗の外へ出られぬ。畢竟じて如是如是で鳧(けり)がつく。『神われを捨て給ふか』とうらんで見ても、『みこころのまま』と結ばなくてはならぬではないか。これを諦めといふと、何だか捨鉢のやうにも、又消極的のやうにもとられるが、如是如是と決斷的に、信心的に、隨つて積極的肯定性を帶ばしめて見ると、これが大安心となるではないか。

『このままでの淨土往生』で、他力の本願も其基調は只麼の域を出ない。このままですまされぬといつて騷ぎ立ち、もがきまはり、氣狂にもならんとするので、阿彌陀は心配せられて、『それはみんな自力のわざだから、それさへ捨てれば、太平無事だ、ただわれを信ぜよ』と宣言した。自力で居るかぎり計ひはつきものだ。これを捨てるといふことは、そのままの他力に還るといふ義である。他力故、こちらでは手のつけやうがない、そのないところがそのままである。手のつけやうがないと、絶望的にきこへるが、それは自力の面に立つて居るものの言分である。虛僞がとれない、計ひの心が亡くならぬのである。自然法爾(そのまま)のところには異常な積極性のものがある。天上天下唯我獨尊である。只麼哲學の主體はここに在る。

南嶽懷讓は慧能に『什麼物恁麼來?』(さうやつてくるのはなにか)と問はれて、工夫すること八年間、始めて左の如くいふことを得た。

『說似一物卽不中。』(これがといへばもうあたらぬ。)

これは一物もないといふのではない。あるはあるが、這箇不可得底―言ひ換へれば、只麼、『自然虛無之身』である。

圓周なき圓

盤珪の歌に、

『古桶の底ぬけはてて三界に一圓相の輪があらばこそ』

といふのがある。これをただの無―但空とのみ見てはならぬ。周邊のない圓は圓なしといふ義ではない、圓はあるが、ただ圓周の限りがないといふのである。それ故、中心は到るところに在る。どこにもかしこにも中心だといふことは如何にも禪の消息を傳へて遺憾ない。大珠慧海に左の如き問答がある。

問『如何なるか是れ中道。』

答『中道とは、中間もなく、二邊もないのが、それである。二邊とは彼心あり此心ありといふ義である。彼心とは外、色聲に縛せられること、此心とは内、妄念を起すことである。外、色に染まなければ、これを彼心なしといふ。内、妄念を生じなければ、これを此心なしといふ。この彼此が二邊である。これがなくなれば中間もまたない。これが中道である』と。

如何にも明白である。三界に一圓相の輪もないといふのである。『親言は親口に出づ』で、これは經驗からの言葉で理窟からいつたものでない。

問『心は境に隨つて轉じ、境は心を逐うて生ず。心と境と兩つながら忘ずとは何の意味でせうか。』

答『儞悟るを待つて初めて得てん。』

『まづ網を透つて來い、そしたら言つてきかさう』で、どうも果しがないやうだ。心と境と相互に限定し合つて居ては、圓の外に出るわけに行かぬ。この外に出るとき悟りがある。卽ち圓は圓でないから圓だと云ふことが悟られるのである。これはどうしても一ぺん透網の經驗がないといけない。

思惟分別せぬもの

禪の極則が喚べば應へるところに在つて、死んだ後がどうのかうのといふところにないとすると、極則のことたる何ぞそれ簡單明瞭なるとでも考へられよう。ところが實際はさうでなくて、中ゝに、簡單かも知れぬが容易でない。明瞭かも知れないが、見ようとすれば益ゝ昏い。

生死が明了で、不生不滅が明了でないといふのは、吾等はいつも分別の世界に居て、それが否定せられた世界へはいる機會がないからだとも考へられよう。併し盤珪のいふには、生死の迷は『生れた』ばかりのときにはない、それが少しづつ年とるにつれて迷を重ねて來る、さうして遂には容易に拂ひのけられぬと。どうもさうかも知れぬ。まだ小さいときは大人のもつ『分別』はない。泣きたいとき泣く。小便の出るとき出す、人の前でも、後でも、頓著なしである。それが成長するに從つ

て、何だかんだと分別やら遠慮やら見榮などといふものが、頻りに動き出して好加減の年になると病膏肓に入る。到底も癒やされぬ。

　遠慮したりすることと『生死の分別』に迷ふことは違ふともいはれよう。併し根本は同じところから出る。卽ち人間の智慧の分別性からである。この性格の故に人間は何につけても分別に分別を積て行く。分別は又分析でもある。『論理』なるものもこれから出る。此仕事が一旦始まつて來ると、『靈妙』な人間の智慧は幽微を極めつくさぬと承知しない。さうして却て自らを深沼の中に沈めて行く。善く泳ぐ者は溺る、善く考へるものほど物事がもつれて行くこそ、是非なけれである。これを救はんとするのが、禪者の大悲である。

　人間は元來分別するやうに出來て居る、さうして其分別の故に却て無繩自縛の窮地に陷る。これが人間意識の悲劇である。併し此悲劇の故に人間に言ひ知れぬ福祉が將ち來たらされる。大悲心の發動がそれである。

　思惟するものは自ら求めて纏れの中にはいつて行く、それが彼等の使命だからである。禪するものはこれに反してその纏れから出て行く、或は纏れのどんぞこにもぐりこんで、一擧にその根據を盡くさんとする。それ故禪者の仕事は單純であり、基本的だといつてよい。むつかしい書物をかくのは彼等の得意とするところではない。彼等はいつもエピグラマチックで、又エニグマチックである。これは彼等の好んでするところではない。さうならざるを得ぬのである、桃の桃であるやうに、猫の猫であるやうに。

　翠微の無學は丹霞山天然禪師の弟子であつた。丹霞は冬の日、木佛を燒いて暖をとつたといふので有名な坊さんである。それで或る日無學が羅漢さんに御膳でも上げて供養して居たとき、ある坊さんが尋ねた。

　『あなたのお師匠さんの丹霞禪師は、木佛を燒かれたと申しますのに、あなたは羅漢さんを供養なさるのはどんな筋合でせうか。』

翠微和尙は答へて。

　『燒いても燒き盡されるものでない、又供養し度いといふ人があれば、いくらで

も供養したらよい』

といつた。

　これはどんな意味になるのか。又或時坊さんが尋ねた、

『羅漢さんに供養すると羅漢さんは戻つて來られるでせうか、その供養を受けに。』

翠微和尚は逆襲した。

『お前は毎日御飯をたべて居るかい。』

この坊さんは羅漢の生れ替りか。併し彼は何とも返事しなかつた。和尚曰はく、

『世間には利巧な奴は少ないものだ』と。

　翠微和尚の

『燒也(モ)不(タ)ニ燒著一、供養亦一ニ任(ス)供養(スルニ)一』

の語、よく禪の生死觀を言ひつくして居る。燒いたといつても燒けきらぬものがある。死んだといつても死なずに居るものがある。即ち生死の中に生死せぬものがある。生死の外に、それが、別にあるのでない。生死そのものの上にあるのである。

吾等は分別で、生と死とを見て居るが、さう分別されぬもの、即ち生と見死と見られて居ながら、生死せぬものが、そこにある。それは燒いても不燒著である。所謂る水に入つても溺れず、火に入つてもやけぬのである。

　そんならそんなものは、どこにあるのか。單に抽象した話で概念的にそんな噂をするに過ぎないのかといはれもしよう。ところがさうでなくて『亦一任供養』せられしものがある。お可笑な話ではないか。抽象性の幽靈ならお飯をたべぬはずだのに、問僧の羅漢さんは毎日お腹一杯食べて居るではないか。返事のないところを見るとそれに極つて居る。

　これは何にもかも平等に一視するといふことではない。さう考へられたら一大事であらう。佛者の多くはそんな考を抱き占めて、これが有り難いのだといつて居る。情ないことぢや。羅漢さん、羅漢さん、翠微山の和尚は和尚、問僧は問僧、各各その個を守つて相犯さぬ。が、羅漢さんは和尚の供養するに一任し、また丹霞に燒かれて一片の舍利をも留めぬ。さうかと思ふと、鐘が鳴れば仕事中でも、鋤を捨

てて食堂へとびこむのが雲水である。生とか死とかいつて居る世界の中に、何やら別なものがあるやに感じられるではないか。禪者の目はいつも此に注がれて居る。それで場合によると如何にも頓珍漢の答が、其口から衝いて出る。問者の居るところと次元が違ふので、手のつけようがない。

畢竟在

韞光大德といふのが大珠慧海に對して、色〻の質問を出して教を乞うた。大珠は何れにも明白な答を與へた。最後に大德は

『色〻に承はりましたがさうすると畢竟のところ、何にもないといふことになりますまいか』

と尋ねた。『若如是、應㆔畢竟無㆓所有㆒』が原文である。對峙的立場からの所説が一一否定せられて、さうでもない、ああでもないといふことになると、此大德のやうな結論に達したくなる。併しそれはまだ對峙的立場を離れない言分である。大珠の答はかうである。

『畢竟是大德(ナリ)。不㆔是畢竟無㆓所有㆒。』

この意味は『大德、あなたは畢竟じてあなたたる所以を失却して居ない。大德といふ個は儼然として此に居るではないか。所有なし、何にもないといふわけではないではないか』である。

青青たる翠竹は法身、鬱鬱たる黄華は般若であるとすると、般若は無情で、法身は草木に同じいといふことにならう。そしたら筍を食べる人は法身を食べるといふことになるではないか。果してさうか、これが所謂る汎神論的といふものなのか。

佛教はさうでない、禪はさうでない。筍は筍で法身ではない、淵に躍るものは魚で般若でない。此區別をはつきりしなくてはならぬ。個の世界を一色に塗り潰して、そこに無の世界を見るのでない。不生不滅の處を生滅の時に覓めるのでない。個をそのままにして、個ならざるものを、そこに見る、これが禪の論理である。

『畢竟大德儼然在。』

禪の入處は、どうしても、この『畢竟大德在』りのところからでなくてはなら

ぬ。これは個であり、同時に個でないものである。それ故、中々把握が出來ぬ、不可得で不可思議である。『千聖亦不識』である。『我不會佛法』である。そしてこの不會底、この不識底において、一點の自知があるとき、入處があつたわけである。『大德在』は靜的だけでなく、動的に解すべきである。さうでないと禪のはたらきがわからなくなる。

藥山惟儼が一日坐禪して居ると、石頭和尙はそれを見て、

『そこで什麼やつて居るのだい。』

といつた。藥山は答へて曰はく、

『なにもやつて居ません。』

『それなら閑坐といふものでないか。』

『閑坐でもやつて居れば、そりや矢張り何かやつて居ることになる。』（原文、『若閑坐卽爲也。』）

藥山がこんな返事をしても、石頭は容易にその追求を已めなかつた。曰はく、

『お前は何にもせぬといふが、そのせぬといふのは一體何だい。』（『汝道不爲、且不爲箇什麼。』）

禪といふと元來茫漠としておさへどこのないもののやうに考へられて居る。が、今のやうな問答を見ると中々に嚴しい、少しの隙もない論理である。坐禪の藥山は何と返事したか。曰はく、

『千聖亦不識。』（いくら大勢の聖人・賢人・哲學者・論理專門家を集めて來てもこれはわからぬ。）

わからぬわからぬでは、埒のあくときがないやうだが、人間の事はもと／＼らちのあかぬところがらちのあくところなのであらう。

只麼行

石頭の希遷は弟子の藥山の禪解が圓熟したのを見て、次のやう詩偈で、上來問答の主旨を述べた。

『從來共住不知名。任運相將只麼行。自古上賢猶不識。造次凡流豈可明。』

(一)『今まで』といふが曠劫以來といつてよい、一緒にからうして暮して來たが、その名を知らずに居る。(二)自然に任せて、寢るとき一緒に寢たり、起きても、終日離れずに居る、手を擧げ足を動かすときも、そこらを去らぬ。(三)古から餘程えらい達人でも、それは何ものか識らずに來た。(四)まして今日の凡夫である吾等、さう無雜作にこれを分別の世界に引き出すわけに行かぬ。

石頭の偈の中心はもとより第二句にある。任運とはよい文字である。邦語で何んと譯してよいか。運に任せるは直譯だが、そのままで、うごくままにとでもいふべきか。次の『只麽(しも)』も同じやうな意味である。あるがままとしておく。『相將』は『相ひきゐて』で一緒に居る、一緒につれだつて行く。不可識・不可思議・不可稱底は、可識・可思議・可得底と一緒に居て、一緒に動き、一緒に行爲しまはるのである。『相將』と『共住』との二句で、生滅と不生不滅、煩惱と涅槃、娑婆と淨土、差別と平等、否定と肯定の交渉を道ひ盡くして居る。相又は共といふので、二つがあることはわかる。而してその二が分かれて、別別になつてゐるのでなく、不可離の關係をもつてゐる。個は一元に吸取せられるのでない。個は一元と共に在るのである。併し此一元は個に對するものでない。個卽一元、一元卽個なのである。それで『相將只麽行』である。

支那禪史の第三祖を僧璨といふ。此人に信心銘といふ五百八十四字の作がある。頗る佛敎の要を得て居るので、今でも禪門でよく提唱せられる。僧璨は今から千三百年前ほどの人で、聖德太子の頃とほゞ前後して居る。その信心銘中に

『欲レ知二兩段一、元是(ト)一空。一空同レ兩。齊(ク)含二萬象一』

と云ふ四句があるが、よくさきに『相將(あひひきゐる)』とか『相共(あひともに)』とかいつた境地を道破して居る。銘にまた『二由レ一有、一亦莫レ守』ともあるが、此二句と前の四句とに徹すれば、禪思想の何れに在るかを了し得るといつてよからう。

『兩段』とは個の世界である。個はいつも分段的に考へられる。併し個は個として有り得るものでない。一空又は一元をその體とする。體の字時には甚だ曖昧であるが、かう見てよい。卽ち名を知らざれども、個なる我と相共に、相將ゐて、任運

に、日夜只麼に行くところのもの―それを、そのもの自體から見ていふのである。一空は兩段的の個と同一物で、個の外に一空（又は一元）があるわけでない。又一空の外に兩段があるわけでない。ありとすると、一空は兩段的個となる。一空と個とは別で同、同で別といふ意味あひで相交涉して居るのである。その故に個は卽ち萬象で一空であり、一空は一空ながらに萬象を含むといはねばならぬ。含むとば、一空が萬象の外にあつてこれを包んで、萬象よりも大なるもの深きものであるが、それと共に萬象の中に行きわたつて居て、日となり、月となり、我となり、汝となり、草木となり、山嶽となるとの義である。

禪者はこんなことを論理としていふのでない。自分の體驗を主體にして、それから分別智を通して、それを文字の上に表詮する。それで思想する專門家はまた專門の上から見て、それに思想的體系を與へてよいのである。

禪者の分別智はいつも一とか兩とか元とか空とかいふ文字の上にのみ働かない。これは寧ろ哲學的禪である。禪境はもつと具體的に直覺性の文字で示唆せられる。直覺性とは知的でないこと、明かに論理の機構や階梯によらないで、一氣に其事實を直寫するの謂である。此直寫にも知的傾向をもつたのと情意的文學的のとある。

石頭希遷和尚は或時の說法に『言語動用勿交涉』といつた。これは、禪の極則は言語文字でも表はされず、また何かこれを動作で示さうとしても及ばない、つまり口に出しても身に行じても、それは禪と勿交涉だといふのである。すると藥山惟儼はこれに對して、

『不㆓言語動用㆒亦勿交涉。』

といつた。これは一字の否定詞を加へて、石頭と全く反對のがわから禪を示さんとしたのである。表面では、石頭を否定して、心ではこれを肯定して居る。禪意からすると否定が肯定で肯定が否定である。かうなると、普通ではどんな意味なのか全くわからなくなるであらう。言語動用にも禪はある、言語動用ならざるところにも禪はある。何れの場合にも、勿交涉だといへばさうでもある。禪は畢竟どこにあるのかといふことにならう。そこで禪者は一種の譬喩法を須ゆる。石頭曰はく、

『遮裏針劄不入。』（針さきを容れるほどの隙間もない。）

これに對して藥山は曰ふ、

『遮裏如ニ石上栽レ華。』（石の上へ花でも作るやうなものだ。）

文字表現の上から見ると針先の話と花作りの話と、全く勿交渉である。さうして何れも禪境の端的を說きつくして居る。

禪意識の三面

禪境と禪意と禪理と、これを禪意識の三面として分けられぬかしらん。禪境とは體驗の內面消息である。『石上栽レ華』とか、『針劄不レ入』とか、『萬里一條鐵』とかいふのは、禪境上の言詮である。禪意とは、さきの『若閑坐卽爲也』、『言語動用勿交涉』、『我更不レ會』、『佛無ニ知見一、知見乃魔界』、等の言ひあらはし方をいふのである。これを論理といつてもよし、又禪境といつてもよいのである。が、文字の上からは禪境の文字には、手のつけやう、理窟のこねやうがない。禪意の文字には何とか理窟のつけられるやうにも考へられるのである。併し必ずしもそんな鹽梅に區別できぬともいはれよう。

禪理は佛敎教理である。ただし禪は人によりて華嚴的に見られ、又單に般若的解釋に止まることもあり得る。『二由レ一有、一亦莫レ守』の如きは禪理だといつてよい。禪理は禪哲學としてよいが、さてまた少し考へ直すと、禪理と禪意とは不可分でもあるやうだ。『以ニ無念一爲レ宗』、『卽心卽佛』、『心外無ニ別佛一、佛外無ニ別心一』、『森羅萬象一法之所レ印』、等は、禪理といふ方がよいやうにもある。が、禪理の外に禪意とでもいふべき部面もあり得る如くである。卽ち禪境と禪理との中間底を行くもの。

これは一寸の思ひつき故、もう少し研究して見ねばなるまい。

百醜千拙（看經禮佛）

禪が唐代に勃興した頃は、看經又は讀經などいふものが禪寺では大分輕視せられたでないかと思ふ形跡がある。不立文字、敎外別傳などいふことが唱へられて、頓悟の說が盛んに行はれて來れば、自然に看經など馬鹿な事だ、殊勝氣にそんなこと

をやるのに、衆愚に阿ねる作爲行事だといふ風に考へられるやうになる。黄檗がお經を看て居るので、『何だこの難有屋和尚が』とさげすむやうに感じたのは臨濟であつた。臨濟でさへこんな感じを、とにかく、一時持つたとすれば、その他は推して知るべきであらう。

藥山も看經を懈らなかつたと見える。或時彼の弟子の柏巖がこれを見て曰はく、

『和尚さんは何だい、殊勝氣に看經などして、人にありがたがられるのか。』

藥山はそんな揶揄に出會つても直ぐに辨解するやうな弱將ではなかつた。彼は何とも直答を與へずに、

『もう何時頃になつたな』

と、恰も空ふく風のやうな調子で、日脚（ひあし）の早晩を尋ねた。柏巖はつり込まれていつた。

『もう正午です。』

『まだ何だか文彩（いろどり）がとれきれぬやうだな。』

藥山は看經に對しての態度も明にせず、また時刻の早晩についての關心も消えたかのやうに、直ちに問者の禪境に向つて批判を下した。それで問者もすかさず、

『私には無といふものもまだ無いのです』

と、大童になつて自己辯護をやつた。師匠と弟子との隔りは益〻歴然として讀まれるやうになつた。

『お前、馬鹿に聰明（かしこい）な。』

これが藥山の寸鐵刺人的評語である。柏巖も今は是非なく兜を脫いだ。而して自分は此以上に出られぬ。どうぞ和尚さんの境地をお示し下さいと賴んだ。

『わしか、わしやお前のやうに利口なわけには行かぬ。毎日日日（まいにち）らつちもないことを繰り返して居るだけだ。何の取柄もないわい。』（『我跛跛挈挈、百醜千拙、且恁麼過。』）

藥山に今一つ看經の問答がある。僧問うて曰はく、

『和尚さんはふだんわしらに御經を讀むなとおしやりますのに、ご自分はどうで

す、ちやんと看經をやつて御出になる。』
藥山答へて曰く、
『わしは只眼の前にお經を置くだけだが。』(『我只圖レ遮レ眼。』)
『それなら我共も和尚さんを眞似ると云ふことにしたら、如何でせう。』
『お前達がわしの眞似をしようとしたつて、それは駄目だ。お前達なら牛の皮でも透うすだけの眼光を持つて居なくては。』(『若是汝牛皮也須二看透一。』)
そののち長慶と云ふ禪者が此話を傳へきいて、次のやうな評語を加へた。曰く、
『眼有二何過一。』(『眼を遮るとか、牛皮を透うすとか、やたらに眼の評判が出るが、一體、眼に何の過失があるのかいと云ふほどの意。)
そののちまた玄覺と云ふのがあつて、今度は長慶に對して批判を加へた。曰く、
『これは一體どうなんだらう。長慶は藥山の心持を解してさういふのか、また解して居ないのだらうか。』(『且道、長慶會二藥山意一、不レ會二藥山意一。』)

これは少し別の話のやうであるが、志向は結局同じ處に歸する、黃檗と『大中天子』との問答である。『大中天子』とは唐の宣宗のことであるが、宣宗がまだ市井に沈淪して居られた頃、黃檗と同じく鹽官の會中に在りて修禪して居られた。あるとき黃檗が佛前で禮拜するのを見て、大中一拶を與へて曰く、
『お經には「不二著レ佛求一、不二著レ法求一、不二著レ衆求一」とあるが、貴公はそんなに禮拜して、何を求めんとせられるのか。』
黃檗はこれをきいて大人しく挨拶した。曰く、
『不二著レ佛求一、不二著レ法求一、不二著レ衆求一、常禮如レ是。』(何と云ふこともないが、自分はいつもこんな鹽梅に禮佛して居るが。)
『用レ禮何爲。』
から挑戰してこられると、黃檗も默つて居れぬ。始めは處女的であつたのに反して、今度は疾風震雷的に、『檗便掌』すで、彼は大中天子の橫面をぴしやりとやつた。大中はびつくりして、

『何だ荒つぽいではないか。』(『大麤生。』)

と詰り返した。黄檗は屈するどころか、更に前の態度を强化した。曰く、

『ここを什麼と心得てござる、荒いとか荒くないとか、そんなこと云ふすきがどこに在るかい。』(『這裡什麼所在、說ㇾ麤說ㇾ細。』)

さういつて彼はまた一掌を大中天子に與へた。

*

看經とか禮拜とか云ふことだけに限られては居ないが、上記諸禪者の立場が、どこにあるかを確かめておかねばならない。それがわからぬと、藥山の眼の問題、黄檗の一掌、その外禪者の不思議な言語及び行動に對しては、何等の領解も持ち能はぬことになる。これは黄檗自身の言葉で說明せられる。曰く、

『終日喫ㇾ飯、未㆓曾咬㆒著一粒米㆒。終日行、未㆓曾踏㆒著一片地㆒。與麼時無㆓人我等相㆒。終日不ㇾ離㆓一切事㆒。不ㇾ被㆓諸境惑㆒。方名㆓自在人㆒。』

これは何の事かと云ふに、無分別の場處で分別すると云ふことである。金剛般若經などに、一切法には我相なし人相なし衆生相なし壽者相なしと云つてあるが、その義である。それなら何にもないのかと云ふに、さうでない。我あり人ありて而かも我なし人なしと云ふことでなくてはならぬのである。又我なし人なしと云ふところに、我あり人ありと云ふことが出來なければならぬのである。

文殊さんでも纔かに佛見を起すと便ち二鐵圍山に貶向せられると云ふが、その通りで、少しのかかりあひでも、あるともはや禪でなくなる。絕對他力でなくてはならぬ。それで臨濟も、『佛法では用功の處がない、ただ是れ平常無事である。屙屎送尿、著衣喫飯、困じ來れば卽ち休するまでである。愚人はわしを笑ひもしようが、知者はよくこれを心得て居る、云云』と云ふ。

喚べば應ふるもの

『おい』と喚んで『うん』と應へるところに禪の端的を指示せんとする實例は、禪錄の到るところに見える、これが禪をさとらしめるに、最も直接な一方法であらう。併しこれを冷暖自知と考へてはならぬ。禪の直覺性は感性とよく似て居るが、

これと混同すべきでない。冷暖自知は自知だが、この自知は必ずしも禪的直覺ではない。後者は感性的自知よりも、もつともつと深いところから出て居る。所謂父母未生前の消息である。鳴かぬ鴉の聲、焚かぬ線香の臭ひともいふべきものがある。『おい』と『うん』との間にも、この禪的直覺がないと禪にならぬ。此區別をよく心得てほしいと思ふ。

終南山の雲際禪師が南泉の下に居たとき尋ねた。

『摩尼珠人不レ識、如來藏裡ニ親ク收得すといふことがありますが、是藏といふはどんなものですか。』

此に引用せられた六言・七言の二句は、永嘉大師の證道歌中にある。如來藏とは心といつてもよい。南泉和尚答ふ。

『汝と（毎日）往つたり來たりして居るものがそれだ。』

『往つたり來たりせぬものは何ですか。』

『それもさうだ。』

雲際は引續きまた尋ねた、

『珠といふのは何ですか。』

南泉は『おい、和尚さん』と呼びかけた。雲際は直ちに『はい』と應じた。すると南泉曰はく、

『だめだ、それぢやわしの言葉はわからぬ』と。（『去レ汝不レ會ニ我語ヲ。』）

併し雲際はこれから禪に信入したとの事である。

紫玉山の道通は馬祖道一の弟子である。于頔相公あるとき問ふ、『佛といふは何ですか。』 道通直ちに『于頔どの』と喚んだ。頔は『はい』と答へた。通曰はく、

『外を探がすには及ばぬ。』

これを聞き傳へた坊さんが藥山のところへ行つて、その話をした。藥山曰はく、

『それではあの男を縛ばり殺すといふものだ。』

坊さん曰はく、

『そんなら、あなたはどうなさいますか。』

藥山また道通のやつたやうに、『おい、坊さん』とその名を呼んだら、坊さんは『はい』と直ちに應じた。

『そりや什麼だい。』(『是什麼。』)

と問髪を容れずに藥山は逼まつた。

宣州の刺史、陸亙大夫は南泉に參禪した。或時次のやうなことを尋ねた。

『昔し瓶の中で鵝鳥を養つて居た人があつた。鳥はだんだん大きくなつて、瓶の中では不自由をきはめた。ところが、此瓶はこわはしたくないし、鳥も殺したくない。和尚さんどうしたら出ますでせうか。』

南泉直ちに『これ、大夫どの』と呼んだ。大夫は『はい』と應じた。南泉は間髪を容れずに曰はく、

『そら出た。』

日本播州龍門寺の盤珪禪師は近代の巨匠である。說法をききに來るものが中々多かつた。近邊の法華寺の和尚さんは、それに對して頗る不滿であつた。『何だあの禪坊主め、佛敎など何にがわかるものか』といつたが、大衆を彼から離れさすだけに行かなかつた。それで或日盤珪の說法の席に加はつて居たが、その半ばで突然叫び出した。

『人はあなたの說教に感服してゐるが、自分はききたくない』

といふやうな意味を大聲で、どなりつけた。盤珪は說法を休めて、聲の來る方へ向ひながら、

『どうぞもつと前方へお進みを願ひたい』

と告げた。法華寺の和尚さんは進み出た。盤珪は更に、

『今少し御進みを』

と勸めた。それで和尚さんはまた少し前へすべり出た。

盤珪はすかさず、

『みどものいふ事をよくお聞き下さるではないか』

と結んだ。

剛腹の法華の和尚さんも今は兜をぬぐより外なかつた。

禪の獨自性ともいふべきは理窟を述べ立てて、それで相手を屈服させようとしないところにあるといつてよい。理窟はきつと理窟と對抗する。理窟の性質として一辯一駁はてしのないのが普通である。たとひ明かに負けても、何だか負けきれぬものがあるやうな氣がする。不平は押へられぬ。ところが『おい』と喚んで、『はい』と應ずるところでは、事實に覿面するので、何ともしようがない。屈服せざるを得ぬ。ここに禪の强味がある。

唐の裴休相公は參禪の士であつた。なほ地方官であつた頃、或る山寺を尋ねた。偶ゝ壁畫を見つけて『これはどなたか』と問ふと、主事は、『それは或る高僧の畫像である』と答へた。裴休更に問ふ、

『畫像は此に在るが、高僧その人はどこに在る』と。

此問に對しては寺內の大衆一人も答へ能ふものがなかつた。裴休は『こんな廣いお寺だ、誰か返事のできる禪者でも居さうなものだ』といつて、その人を探し出させた。

さうすると、一人の坊さんのいふには、

『近頃お寺へ來て庭掃きやら堂內のふきさうじをやつて居るものがある。どうやら禪坊さんのやうだ。』

『そんならそれを呼んで欲しい』との裴休の望みで、探してその人を伴れて來た。

裴休は此人を見て大いに喜んで曰はく、

『さきからおききしたい事があつて、皆さんを煩はして居たが、どうも答へ惜しみをなさるので、自分は困つて居る。あなた一つ諸上人に代つてお答へして下されますまいか。』

掃除男の坊さんは『そりや何ですか』といふ。そこで裴休は經緯を告げて答を促した。そのとき坊さんは朗らかに聲をあげて、

『裴休どの』

と叫んだ、裴休は直ぐに『はい、何事です』と應じた。

『その人はどこにゐますか。』(『在二什麼處一。』)これが禪坊さんの問のやうな答であつた。裴休はこれで當下に禪旨において得るところがあつたといふことである。

禪の直覺性

禪の直覺性は感覺性の如き直接さと確實さと無疑さを持つて居るので、水を飲んで冷暖自知するといふのである。併し禪の直覺は感性の直覺と同一視せられてはならぬ。只の見聞覺知のところに禪があるのでなく、禪にはまた別の生涯又は境地がある。そんならそれは見聞覺知と沒交渉なものかといふと、さうでない。禪は見聞覺知を離れてあり得べからずだが、見聞覺知の外に禪なしとはいはれぬ。此點をはつきり把握したい。

僧あり、首山省念に問ふ、『一切衆生に皆佛性があるといふが、自分等は何で識らぬのか。』と。

首山曰く『識』と。

ここに亦漢文の不徹底さがあるので困る。これは『識れ』か、『識る』か、『識らむ』か。何れにも讀めるであらうが、『識る』、卽ち『皆それぞれに識つてゐる』がここでは妥當であらう。

一切衆生に佛性のあることは、衆生のおのおのが識つてゐて識らず、識らずに居て識るといふことに、此問答を解すべきであらう。殊に此問僧は一切衆生に佛性の有無及びその識不識を問題にして居るのではない。彼はもつと切實にこれを自分の個上の問題として居るのである。もし一切衆生に佛性が有るなら、なぜ自分に其自覺がないかといふのである。どうしてその自覺を喚起すべきであらうか、といふのが、此僧の此問を發した所以であらう。哲學的に普遍性をもつた問題でなくて、頗る個性をもつものである。それで首山は『識る』といふ。『一般が識る』の義ではない。問者自身が『不識』といふところに、既にその『識』のあることを指示したのである。彼もまたこれを哲學の問題として取扱つて居ない。問者と答者と、何れも個の上の事實として、頗る切實に一問一答して居るわけである。

此にまた禪の直覺性を悟るべきである。『おい』とよんで『はい』と答へるものが此佛性識不識のところに在る。單なる抽象的命題ならば、そんな直接さを有たない。禪が見聞覺知を離れて離れぬといふ所以がここに在る。

古禪者の言に、

『盡乾坤大地、只是れ一箇の自己。寒のときは普天普地寒し。熱のときは普天普地熱す。有のときは普天普地有なり。無のときは普天普地無なり。是のときは普天普地是なり。非のときは普天普地非なり』

といふがある。これは『萬法唯心』又は『心外無法』の意に解して可いが、禪語には具體性が極めて強く現はれて居る。心とか法とかいはないで、『盡乾坤大地』といひ、『一箇の自己』といふ、而して寒熱の感性、是非有無の知性を直ちに普天普地の上に持つて行く。個と普とが哲學上の問題にならぬ、寒熱の感覺、有無是非の知的判斷が、心理學又は論理學の研究對象とならぬ、それは直ちに個各自の上の經驗事實として取り上げられる。それで有無是非の如き問題さへも、その抽象性・論理性を失なつて、自己の經驗として普天普地が是となり非となり、有となり無となる。寒熱を感ずるときと同じである。寒時は闍黎を寒殺し、熱時は闍黎を熱殺すといふ。一箇の闍黎が普天普地であり、普天普地が一箇の闍黎である。此に禪の直覺性と個性がある。

『盡乾坤大地只是一箇自己』

といはれるのである。これを哲學的に、論理的に、『一箇の自己』から抽象せられて、普遍的妥當性の立場から論議するとき、禪はなくなる。此區別を知らねばならぬ。

雪峰義存の言葉に、

『盡大地是沙門一隻眼。汝等諸人向二什麼處一屙』

といふのがある。これも前掲の聲明と照らし合はして、禪語の禪語たるところを認得すべきであらう

禪で個と云ふのは、感性的又は知性的に見る個でないと云ふことを記憶しておか

なければならぬ。それで禪の直覺性と云ふのは、冷暖自知底でないと云ふことがわかるであらう。冷暖自知底の個は分別的に限定せられたものである。それ故に、單に冷暖自知するところには禪はない。それなら、冷暖自知を離れたところに禪があるかと云ふに、さうでもない。冷暖が自知せられないでは、生命そのものもないから、まして禪などあり能はぬ。盡乾坤大地が一箇の自己とならなければならぬ。この自己個が經驗するところに禪の直覺がある、禪の冷暖自知底がある。この冷暖自知は普天普地性のもので、普通に吾等の謂ふところの感覺性のものではない。それで黃檗の傳心法要の左の文句がわかると思ふ。

『學道人唯認見聞覺知施爲動作。空却見聞覺知、卽心路絕無入處。但於見聞覺知處認本心。然本心不屬見聞覺知、亦不離見聞覺知。但莫於見聞覺知上起見解。亦莫於見聞覺知上動念。亦莫離見聞覺知覓心。亦莫捨見聞覺知取法。不卽不離、不住不著、縱橫自在、無非道場。』

『見聞』は感覺上の分別、『覺知』は知性上の分別であるが、分別だけの世界には禪は見られぬ。此分別と不卽不離に、無分別の世界へ突入しなければならぬ。禪の直覺性はここで把握せられる。

損翁禪話や天桂の報恩篇などに、盤珪の不生禪を誤り傳へて居るものに對する辨疏があるが、それはその通りである。只鴉のなくのをきいたり、人にたたかれて痛みを覺えるところに、不生を悟ると云つては大いに錯る。不生の落ちつき場所は、もつと〳〵深いところにある。それに氣が付かなければ、我も人も朝から晩まで鴉のなくのを聞いて居て、それで不生がわからぬではないか。不生は無分別のところで悟られなければならぬ。喚べば應へると云つても、ただそれだけでは觀音の妙智力のはたらきは見られぬ。どうしても此處に一個の知字があるべきである。それは無知の知である。無分別の分別である、佛者はこれを般若の智慧と云ふ。

一 獨露身

『萬象之中獨露身、惟人自肯乃方親、昔年謬向途中覓、今日看來火裏冰。』

萬象の中に獨露身があるのでなくて、獨露身だけである。萬象が卽ち獨露身その

ものである。『盡乾坤大地只是一箇自己』である。又『盡大地是沙門一隻眼』である。『乾坤只一人』、『天上天下唯我獨尊』である。これはどうしても個の上に自ら肯ふべきである。哲學的見地からは、また別に闡明すべきであるが、禪は普遍的妥當性といはずに、『乃方親』といふ、又は普天普地に寒熱すといふ。何れも個の上の經驗事實として話する。妥當性その外の哲學的文字は專門家に一任して置く。

それ故に禪語には論理性がない、思惟の精確性がない。如何にも曖昧であるといへば、その通りである。讀む人は自分の體驗を本として讀解するから、深淺長短廣狹、その人による。二二が四といふ鹽梅に人間であれば誰が見ても、さうなくてはならぬといふやうなことがない。それで禪語の妙味は盡きぬといはれる。讀むものが自分の技倆を盡くしてこれに當るから、その文字の上に自分を見ることになる。或は自分が、自分よりも大なるもの深きものに動されて、それに自分を寫すといふことになる。これは限りなき興味であらねばならぬ。創造的自由性の奥知れぬものに觸れるからである。

それで禪語はまた短かくてすむ、或は一語でもよい。雲門の如きはそれで有名であつた。闗、露、普、そんなやうなことで、すまして居た。卒如としてこれに向つては何が何やらわからぬ。それから又解する人によつて異なつた解釋を入れ得る。所謂る以心傳心なるものは、禪の上で能くいはれるのである。圜悟禪師の偈に、

『少年一段風流事、只許佳人獨自知』

といふのがある。これは固より『以心傳心』である。

謎

法眼文益といふは五代頃の人である。此派は支那禪宗史に重要な役目を果たし、朝鮮にはいつて、そこで禪を弘めた。その人のある日の上堂に曰く、

『虎の頸に金の鈴がかけてある、誰かこれを解いてやるものがあるか』

と。普通吾等の間で取りかはす謎の樣だ。鼠が集まつて猫に鈴をつける策を考へ出した。さうするとその音で猫の近よるのがわかるからといふのである。ところが問題は誰が猫に鈴をつけるかである。折角の妙案もお流れになつたといふが、法眼の

申出も、どうやらそれに似たところがある。
大衆は智慧を絞つて對案を申出たが、法眼の意に叶ふものがなかつた。そこへ泰欽といふのが外から歸つて來た。法眼は早速さきの謎を持ちかけた。泰欽は何の躊躇もなしに、

『そりや繋けたものが解くのだ』

といつた。

金鈴を煩惱と見る、また生死と見る、而してそれから免がれたいと、もがいて居るものがあるとする。どうしたらそれから自由になり、解放せられるであらうか。かういふと問題は大きくなる。

生死でわれらを縛るものは誰か。われらは何故に煩惱で苦しむか。煩惱は誰の煩惱か。一體そんなものはどこにあるのか。虎の頸の金鈴は事實そこにあるのか。誰もかけもしないのに、あるあると思ふから、怖くて手が出されない。始めから虎も金鈴もないのではなからうか。繋けた人も、繋けられたものも、始めからないので

なからうか。繋けた主人公が自分であつて、それを知らなかつたとしたら、どうだらう？ さうすると、法眼の此問もたゞの頓智では、解けるべきでないといはねばならぬ。

禪宗の公案は謎だといへば謎だ、ただそれが頓智で解けないといふだけだ。或は頓智で解くべきでないといつてよい。大燈國師が三條の橋の下で乞食仲間の中に居たとき、西瓜の供養があるといふので、菰の下から手を出して受けとらんとしたとき、役人は急に手を引込めて、『無手で受取れ』といつた。すると大燈國師はすかさず『無手でわたせ』とやつた。此一言で化の皮が現はれて國師は否應なしに大德寺の開山にせられたといふ。無手の受けわたしは面白い謎である。否定と肯定との交錯が、西瓜の上に行爲的に運動して出て來る。卑近な謎のやうに見えて、其中に深理が含まれて居るのではないか。

柱を指して是れ聖か是れ凡かと問ふ。禪意識ではどんな對語でも、何かあればそれは肯定面と否定面との交錯、詭詐を指示して居ると見てよい。今の場合でも、凡

か聖かと問ふ。凡が否定なら聖は肯定だ。手を手と呼ばずに何といふも同じ事である。後者では明かに一は肯定一は否定である。禪意識は是二面の外に行爲的自己同一性の端的を看取せんと期する。大燈曰はく『九九八十一』と。これが否定卽肯定肯定卽否定である。

公案には此種のものが甚だ多い。それは何とかして吾等日常の分別見から自由ならんとするのである。分別には否定と肯定が附きものである。白と黒、善と惡、何れも對峙の世界を志向する。とにかく一度はこの分別の圏外に出なければならぬのである。禪と論理と相容れぬといふは是理である。一方は分別、一方は分別の無分別。禪的謎の解決法はすべての分別を、一たびは無分別のところから見て、解決の鍵を握る。『恁麼恁麼、不恁麼不恁麼』である。それは否定と肯定とを渾融するのでない。この二つを行爲的に解消させて、『一一拈來更無異見』といひ、又『見山是山、見水是水』云云といふのである。

謎と云ふは大體に、解くことの不可能な命題又は問題を云ふのであるが、何故に解答不可能かと云ふに、それはその中に何かの形で矛盾を含んで居るからである。手を手と喚ばないで什麼と言ふと尋ぬれば、それは明かに謎である。手は手であるより外ないのに、眞向からそれを否定しておいて、さて何と言ふと、切り懸けて來る。この否定に膽潰して知的分別はまづ瞠若してしまふ。自ら迷宮に入らざるを得ないのである。それで解答不可能となる。禪の公案は明かに謎である。

また手を出して、『我手何ぞ佛手に似たる』と云ふ。或はまた足を出して、『我脚何ぞ驢脚に似たる』と云ふ。凡夫の手が佛の手であり、人間の脚が驢馬の脚であると云ふところに、一種の否定を孕んで居る。否定がここでは文學的に言ひ表はされて居るので、一寸見惡いと云はれもしよう。併し何れも謎である。

禪問答の謎は、知性の本質を突き破つて、却つて其基礎となつて居るものに、吾等を目ざめしめんとするところに在る。それ故に、そこには眞劍なものがある。大燈國師の瓜の受けわたしの如きでも、ただ機轉のきいた問答のやうに思はれもしよ

うが、その實はわれらの存在そのものに對して云ひかけられた謎である。決して疎率に考へてはならぬ。

謎の外形は、空間的に小さくても大きくても、時間的に長くても短かくても、謎そのものには、不思議な魅惑がある。手や足の上で云ふと何だか大した事でもないやうに思はれるが、それが身體全部に遷つて、生か死かなどと云ふと、大變な事になる。それから今一段と歩を進めて、天地とか宇宙とか神とか創造とかと云ふ謎になると、自ら頭を下げるのである。併し論理的にでも、哲學的又は宗教的にでも、推しつめて行くと、指一本の禪がわかれば、その外の謎は何であらうと、悉く刄を迎へて解かれるのである。

雪峰の『勸人』に曰く、

『人人盡有二乾坤眼一、莫下隨二妄情顚倒一窺上。恒沙國土總呑盡、呑盡不レ我何旨旨。』

これも謎である。論理の筋をたどると、辻褄の合はぬこと夥しい。それにも拘はらず、二十八字の間を縫つて行くものが何やら感じられる。三千世界を呑み盡くして而かも我ならざるものとは何であるか。乾坤の眼を何處にすゑつけんとするか。

專門的語彙

眞宗の人達は所謂る淨土系所屬の專門的語彙を使はぬと、宗教は話されぬやうに思つて居る。さうでないかも知れぬが、他から見ると、そんな感じがする。何でも他力とか、本願とか、淨土往生とか、彌陀の救ひとか、名號とかいはぬと、宗教はないやうに思つて居るのではなからうか。

神道の人ゝに出會ふと又その道特有の言葉でないと、靈的生活は無意味のものに考へて居るやうだ。みそぎとか、はらひとか、けがれとか、ひもろぎとか、むすびとか、その外古典の神ゝをかつぎ出さぬと、日本人も『日本人』でないもののやうに見定められて居る。

何れも一理あるやうだが、自分から見ると、何れも廣い世界を狹くしたり、よい世界をわるくしたりするやうに感じられてならぬ。

隣りの人が面出したら『お早う』ではすまぬかしらん。今日の樣に暖かければ、

『いつまでも暖かうござります、今年は豐年で』と挨拶出來ぬものかしらん。諸方へ出て行脚して修行せねばならぬといふので、弟子は師匠の許を辭し去らうとした。すると師匠は、『お前も外に出て修行せねばならぬかい』といつて、門まで見送つて出た。愈々別れるとき、その後姿を見て、師匠は『おい禪坊』と呼び返した。すると弟子は何氣なしに振り向いた。師匠曰はく、

『とに角、途中氣をつけて行かつしやれ』

と。弟子が何か御辭儀でもしようとして居るのを、其ままに、和尚はさつさと方丈へ歸つて行つた。

極樂往生も、南無阿彌陀佛も、さちたまもあらたまも、みそぎも何にもない。『はい左樣なら』、『毎度御苦勞さま』で暮して居るこの老和尚には何の宗教もないのか知らん。矢張り八百萬の神さまの、誰かをお勸請申上げて來ぬと、話しにならぬのだらうか、此和尚さんのお淨土參りはむつかしいのか知らん。

宗派宗派できまつた言葉をつかふのもよいが、而してさうしないと御互に話がしつくりせぬといふことは、勿論ある。が、一寸その概念から離れると、まごまごして、適往することを知らぬのが、普通である。それは何故かといふと、規定せられた概念は機械製品のやうで、ちやんと規格にはまつてはゐるが、少しどこかで加減しなければならぬと、融通がきかなくなる。つまり製品は限定せられた條件を持つところにのみ、あてはまるやうに出來てゐるのである。彈力性・伸縮性・圓融性などいふものを持ち合さぬ。芥子に須彌を入れるとか、一刹那に過去・未來を收めるなどいふことは、機械製品には望まれぬのである。一口にいへば、概念は生きて居ないのである、動きのとれないやうに出來て居るのである。そこに其特殊の性格と利便とがある。併しいつまでも、どこまでも、その規格をあてはめて、それで制壓しなければならぬといふと、人間は人間でなくならざるを得ない。どうしても、人間は型を作るもので、それに作られるのは人間ではない、人形にすぎないのである。此點をさへ能くのみこんでおけば、猫が杓子で、杓子が猫で、無碍の一道が汝の面前に展開するわけである。

禪には禪としての短處もあるわけだが、長處の一つは慥かにその自主自在性にあるといはなくてはならぬ。作るものになつて、作られるものにならぬところが、禪なのである。それで一莖草を把りて丈六の全身となすかと思へば、また逆に丈六の全身を把りて、一莖草として用ゆといふことになる。十二時に使はれずに、却つてこれを使ふものになる。自主自由の『人格』の活現――ここに禪がある。禪は眞に入り、淨土に入り、華嚴に入り、天台に入ることを妨げないが、淨土や眞が禪に入ることは、一寸考へられないのである。

禪は機械を作り、製品を作り出す人そのものにならんとするのである。此にその超概念的なるものあるを認める。

。

行取と道取

禪は超概念的だといつても、概念卽ち思想を排斥するものでない。思惟するのが人間なので、人間は一日も思惟することなしに、生きるものではない。禪も思惟する。所謂る不思量底を思量する。要は、思量は不思量に由りて立ち、不思量は思量に由りて働くのである。この經緯を知悉せぬと、禪は妙なところへ脫線する。禪に知識と道德とが兼ね備はらなければならぬ所以は玆に在るのである。

『一尺を道取せんは一寸を行取するに如かぬ』といふ。尤もであるが、他の一面も心得ておかなくてはならぬ。卽ち『一尺を行取せんは一寸を道取するに如かぬ』といふことを知らねばならぬ。動物のやうに行取することのみを心得ては何にもならぬ。動物や植物は一生涯を行取して一寸も一分も道取することを知らぬ。道取は只人間にのみ許された性能である。吾等の警しむべきところは、此特性を濫用し害用し曲用せぬことである。吾等は特にしかし易いやうに出來て居る。それで困るのである。

道取は思想である、反省である、論理である、知識である。行取は本能である、生活である、直接行爲である。雨がふる、濡れる、濡れるのが嫌だ、それで樹の下か物の中へ隱れる。これは猫も犬も人間もやる。併し人間は雨を雨と見る、濡れると濡れないとにつきて考へる。而して或るときは濡れないやうに避ける。或る時は

濡れてもかまはぬ。雨の中、風の中、嵐の中にわざわざ飛び出る。此のわざわざが道取の性能なくしては出來ぬことである。一分一厘の道取底でもなくては、此藝當はうてぬ。

『身を殺して仁をなす』——それは道取底ではないか。『門外雨滴聲』と言ひ、『泪んど己に迷うて物を逐ふ』と言ふ——何れも亦是れ道取底ではないか。或る場合では、行取底ならんより、道取底なれと、自分は言ふ。

言擧げせぬ

神道者流は『言擧げせぬ』と言ふ。これは出來てわざわざせぬのか、始めから其可能力がないのか、卽ち言あげしたくても出來ぬのか。或は又いくら言擧げしても言擧げし盡せぬといふのか。更に或は言擧げすればするほど言擧げせぬことになるのか、卽ち四十九年一字不說の義なのか。只漠然と『言あげせぬ』だけでは何の義をもなさぬ。

草も木も言擧げせぬ。牛はモーといふ、馬はヒンヒンといふ、これも言擧げせぬ方であらう。人間の言擧げせぬといふのは、山川草木的なのか、はた牛馬、犬豚的なのか。或は少し轉じて原始人的に、水が出れば穴の中が濕めるもの、火が燃えれば草屋が燒けるものとして、自然をそのままに受入れるといふことなのか。原始人の心理は言擧げのなき當體か。元來、言擧げなきは心理的事象なのか、但しは論理的意味なのか。

漫に『言擧げせぬ』といふ人ゝは、原始人の心理で物を見ようとするものの如くである。卽ち自分の經驗につきて十分の反省が出來ぬ頃の心理狀態を、さういふものの如くである。それでよいのか。

禪の『言擧げせぬ』は、これと大にその意圖を異にする。禪の言なきは、般若の『無言の言』、『無說の說』である。言へぬのでもなければ、言はぬのでもない。言ふことは大に言ふ。徹底して言ふ。而かも、言つて言ひ盡くされぬもののあることを了了として自知して居る。それで露柱に問取せよといふ。また之を百不知百不會といふ。宗教經驗の最も深いものは玆から出て來る。原始人の心理と大に逕庭ある

ことを知らねばならぬ。

併しこれはいつもいふやうに、一般人にはわからぬ。わからぬものは、宗教經驗につきて、何とか、かとかいふ。知つてゐるものから見れば、實に一笑に値せぬのであるが、辨じやうがないので、わかつたものは、そんな人々に對しては、何も『言擧げせない』。『この南瓜は馬鹿に大きい』（這箇冬瓜如許大）位が精々だ。『知るものは言はず、言ふものは知らず』といふと、言あげせぬものの方が、物知りのやうだが、必ずしもさうでない。さきにいつたやうに、言あげするものが、何にもないので、卽ち內が空つぽなので、表面的に維摩の一默に傚はんとするものもあらう。併し內容のない形式は、形式として如何に整うて居ても、一寸觸れば立地に爆破する。或る場合では、觸れなくても、一見して、その肺肝を見やぶることも可能である。こんなのは、言ふに足らぬ。

本當に言擧げせぬのは宗教經驗に豊かな人の生活である。彼は始めから言擧げせぬのでない。彼は大に此く爲べきものを內に持つて居た、卽ち彼は反省に反省を重ねた、理窟の上に理窟を積み上げた、而してそれでも到頭だめだといふところまで進んだ。これから先きはどうにもならぬといふところまで行きついた。死ぬにも死なれぬ、生きるにも生きられぬ。ここで飜身一轉の機が頓發した。十方に此身を現ずるといふ事になつた。これは、言擧げ出來ぬ境地である。これを宗教經驗といふのである。

併し彼は此處に止まる事が出來ぬ、彼はもと來た道を、再び經過しなければならぬ。卽ち彼は言擧げせぬところから言擧げするところへ却來しなければならぬ。往相は必ず還相する、論理的にも、宗教行爲的にも。それ故、これからは大に言擧げの生活が發展する。充實した內容は只そのままに盛り切られて濟むものではない。必ずや外に溢れ出なければならぬ。各種の形態をとつて言擧げが行ぜられる。文字や言語や論理の上だけでない、行爲的・倫理的・政治的方向へも突進する。

ただの言擧げせぬは、原始的民族の心理である。提孩性の心理である。哆哆啝啝では言擧げするも、しないも、問題にならぬ。これは何の誇りにもならぬ、却つて

恥である。これからの日本人は大に言擧げの日本人にならなくてはならぬ。ただ宗教經驗の關門を通つて來て而して思想的なものを大に言擧げしなくてはならぬ。

言擧げするとかしないとかいふのは、つまり思想があるかないかといふことである。人間は何か行動する。行動だけなら、人間以外の生物でも、又無生物（瓦石の如きもの）でも、行動する。非生物のは行動といはずに、運動とか、又は單に動きとかいふ。それから人間以外の生物には行動がないともいはれる。併し哲學的又は宗教的に見ると、何にもかにも行動はある。但ゝ彼等の動きと人間の動きとの相異は、前者には思想がなくて、後者にはそれがあるといふところに存する。それで人間ば行爲的だといつて、他の無思想的行動又は運動と區別する。つまり人間は思想的なるが故に、その著衣喫飯が行爲的になる。これが言擧げである。それ故言擧げせぬものは、まだ完全な人間になつて居ないといふわけである。彼等の行爲は動物性を帶びて居て、感覺的體驗性以上に出ないといふことになる。宗教的人間の行爲にも感覺的經驗性はあるが、それにはそれから思想に出るべきものがある。なぜかといふに、この宗教性の經驗は、さきに思想の荊棘林を惡戰苦鬪して切り拔けて來たものだからである。それで宗教的人間は本當の人間である。彼は本當に行爲する生きものであるといふことが出來よう。

著衣喫飯といへば、比較的單簡な行爲で、思想も何もいらないやうに思はれる。が、寒いから著るといつたり、飢ゑるから食するといへば、そこに思想がある。それ故、饑ゑても食べぬことがあり、寒くても著ぬこともある。思想のないものは、寒ければ、何としてでも著ようとあせる、それがために如何なる行動でもすることを辭せぬ。人間の思想は自分の行動につきて反省する。この反省の故に、その行動は單なる物理的運動又は本能的衝動でなくて、道德的意義をもつ、遂には宗教的意義をさへ持つてくるやうになる。

東洋民族、殊に日本人は、直觀に長じて思索を能くせぬといふ。それでこの長處に偏せぬやう注意することが尤も肝腎である。長處はいくら長じても、これがためにその短處を益ゝ短ならしめてはならぬ。言擧げせぬことを誇りとしないで、吾等

はいつも吾等の弱きところを强め、短なるところを補はんとつとめなくてはならぬではないか。

又一方から見ると、思惟することによりて直觀の內容は益〻其明晰性を加へてくるものである。

看經と思想

禪者は看經を疎んずる傾向がある。それは人間心理の偏僻である。禪者も或る點まではこの僻を矯正してよい。殊に我邦が今後文化思想的に進行すべき方向を考へると禪者の心得も單に個人的にのみなつてはいけない。

看經といふは昔からの言葉であるが、これを今日の考へ方に直すと思想といふことである。經典の表詮方式は禪錄などと違つて印度式である。印度式は、いはば哲學的直觀であるが、支那式は『行爲的』直觀である。印度式卽ち經典的表詮は思想の方向へ出る。これに反して支那式は、何といつてよいか、禪的表象とでもいふべきであらうか。支那式は思想の方向でなくて詩想の方向へ進む。卽ち形象を假りるといつてよい。例へば『這裏石上に花を栽うるが如し』とか、『蚊子鐵牛に上る』とかいふ。印度式に比して畫を見るやうである。此に經典と禪語との差がある。是等禪語の意味を印度式經典風にいへば、『應無所住而生其心』でも、『無心無識無不覺知』でもよい。直觀たる點においては、支那式も印度も固より同一であるが、その表詮方法が違ふのである。

支那人は自分の心理で、印度式表現に出くはすと、概念的にこれを解釋せんとする。ここに看經の弊がある。看經を避けんとするのは、つまり禪を概念化することを避けんとするものであるといつてよからう。それで看經の時期を知ることが大事だといはれる。自分の體驗底がまだ熟しないのに、看經で以て、その屆かぬところを照らさうとすると、却て前途を暗くする。これに反して看經で以て已に經過したところを照らすと、體驗が益〻深められ、又明らめられる、卽ち自分のものが自分から外に出て社會性を帶びて來る。これを爲人度生、下化衆生といふのである。

馬祖道一はその弟子の一人の智藏西堂に尋ねた。

『お前はなんで看經せんのだい。』

『お經だつて別に異つたことはないでせう。』

これが智藏の答であつた。併し馬祖はさうたやすく看經を評價すべきでないと思つた、それでかう敎へた。

『さうでもあらうが、これから人のためにならうとするには、〔卽ち社會的、世界的に行動せんとするには〕どうしても看經すべきである。』

智藏は、然しながら、獨自の考へを持つて居た。師の馬祖としては、また自分の立場からの考へがあつたわけだが、弟子には弟子の覺悟があつた。

『わたくし智藏としましては、元來病氣の多いものでありますので、自らの修養が最大急務だと思ひます。他のためなどいふことは容易に考へられませぬ。』

智藏西堂の覺悟にも固より一理はある。自ら修まらずして、他を修めるわけに行かぬ。併し人間としては何時自分が完成したものだといふ自信をもち得るであらうか。釋迦も彌勒も修行最中ではないか。それから敎ふるはやがて自ら學ぶ所以ではなからうか。それで吾等はいつも他と共に自ら修めて行くといふことでなければならぬ。卽ち自ら修めて行くといふことが、やがて他を敎ふるといふ事になる。自ら意識して、他の師となつて他を導くのでない。他は他自らから進んで、こちらに隨いて來るのである。そこで自分の『病』を知つて益〻『自養』せんとする智藏の意圖には、自から『爲人』底があると見なければならぬ。これが大いに馬祖の氣に入つたところであらう。祖曰はく、

『お前は後來必ず世に出るであらう』

と。出世不世出はどちらでも好いが、智藏はその『自養』の中に看經を入れておくことを忘れなかつたに相違ない。彼は『爲人』を意識的目標とすることを欲しなかつただけである。

宗通、說通といふ事が楞伽經に出てゐる。宗通とは、禪的にいへば、見性經驗で、說通とはその經驗を思想的に表詮することである。宗と說とに能く通じないと宗敎經驗は完全でないといはれる。看經を斥けるのは說通を斥けると同じ意味にな

るのである。宗と說と並行して進まねばならぬやうに、修禪と看經もその步調を亂さぬやうに勉むべきである。跛行者はどこかで躓かざるを得ぬ。但ゝ看經にその時節があるといひたい。

學禪の上に理致、機關といふことがある。或角度からすると、理致は說通又は看經に相當し、機關は宗通又は祖師禪又は禪の本分といふやうなものに相當する。嚴密にいふと、兩者は一つものではないが、似通ふところがある。

理致は言說に訴へるところがある、全く思議を絕してゐないとも考へられる。併し人間の行爲又は經驗として言說に出ないものはない、また思議の對象にせられぬものはない。言說でいひ盡くされ、思議で割り切れるか否かは問題であるが、とに角、人間は自分で經驗する何物に對しても、一たびは何かの反省批判を加へぬものはない。これが言語で思議である。禪者のあるものが、『理致を下となし、機關を高し』となすは、錯まれりと謂つべきである。

臨濟の喝、德山の棒等は機關で、慧能や神會の說法などは、理致だといふのである。此理致觀には印度式思惟法を指すものがあり、機關說には支那的祖師禪を意味せんとするものがある。併し實際は、此兩者を併せ有することによりて、禪經驗は其全貌を描き出すのである。機關あるものには理致あり、理致あるものには機關がある。その人の心理的個性によりて偏僻あるは固より免がれぬところであらう。

つまり、禪には經驗自體とその表現がある。而してその表現に支那式なのと印度式なのとあるといつてよからう。併しこれは漠然とした分類で、なほ精しく考へねばならぬ所がある。

禪を修してその體驗を得んとする方法に、それ故、二つあると云へる。坐禪と看經とである。坐禪は、歷史的に、祇管打坐と看話とに分裂した。

禪體驗そのものに徹するを宗通といふ。これを思想の上に表詮するを、說通といふ。これは印度佛教の言ひならはしであるが、支那へ來てから說通が必ずしも一圖に思想的なものでなくなつたといへる。行爲的なものと、表象的なものと、思想的なものと、是等三方面に發展したと見てよい。

行爲的といふは、用である、大機大用である。機關といふのに相當する。表象的といふが、よいか惡いか、不十分か、今遽に決し兼ねるが、禪體驗そのものが、思想の徑路を通過せずに、、何かの表象を假りて、表現せられるのをいひたいのである。『驢覰ㇾ井、井覰ㇾ驢』とか、『北斗裏藏ㇾ身』とか、『虛空駕鐵船』とかいふやうな表現方法を敍するのである。第三の思想的と言ふは、印度式、又は如來禪式又は『理致』を指すのである。

禪體驗の第三表現法は何處の國にでも採用せられた。神祕教家が好んで用ゐるといはれる逆說的又は非合理的表詮がそれである。禪家にもそれは中〻にある。『見て見ず』とか、『說いて說かず』とか、『芥子容須彌』とか、『漢水逆流』とが、枚擧に遑ないほどである。禪だけにあつて、他のこれに類似した教法に全然ないのは、第一法と第二法である。大機大用と表象的表詮法である。これが禪の特性であるといつてよい。

表象的表現法は譬喩法又はパラブルだといへぬこともないが、漢文字特有の性格によるのであらうか、その中に一種縹緲たるものがあつて、無限の妙趣を包んで居る。例へば『驢覰ㇾ井』にしても、奇想天外より落ち來るといふべきであらうか。如何にも取りつくしまがなくて、而かも其中に何やらを包んで居る如く、門外のものにも何かの示唆を與へる。『日午打二三更一』の如きも面白い表詮である。

此外詩的表詮法ともいふべきものがあるが、これは第二法の中に攝してよいかと思ふ。併し此にも漢文學獨特のものがあつて、得もいはれぬ妙味があることは周知の事實である。

（なほ是等につきては既刊の拙著數種參照のこと。）

婆子禪

禪匠と婆子との出會ひが、よく禪史に見える。若い女性には禪に向かぬものがある。若い女性は餘りに『女性』的でその中に包まれて居る禪的超脫性がかくれて見えぬ。禪には『性（セックス）』がはいらぬ方がよいらしい。元來、宗教と『性（セックス）』とは相容れぬものかとさへ考へられる。極樂淨土には女人の姿は見られぬとの事である。併し菩

薩達の相好は何れも女性型だと見てもよいやうである。圓滿性は女性的なるものと聯想せられるが、また女夜叉などといふと男夜叉よりも何だか恐ろしい氣がする。鬼婆とはいふが鬼爺といふことをきいたことがない。併し女性が女性を描いたらまた違つたものが出るかも知れぬ。何れにしても禪史上の婆子は、女性は女性であるが男を迷はす點がないので、親しみ易いといつては、どうか知らぬが、何となく愛嬌がある。その上に思ひ掛けぬ禪機を示されると、驚異の心持が加はつて來る。禪史も一種の華やかさを添へて來る。

若い女性が禪門に近づくには、どうしても顏に燒ごてでもあてて來ぬといけないらしい。當人にとりては誠に氣の毒千萬であるが、これも業に繋がる人間仲間の約束ごとだと諦めねばならぬだらうか。誠に人間といふものは厄介な運命を擔つて生れて來たものである。

年とると、男といはず、女といはず、一種の超脱性をもつて來る。自分が男だから、年寄りの同性に對しては、そんなにも思はぬが、女の年寄りで十分の教養をもつたものに對すると、何となく心からの親しみと尊敬とを覺える。若い時分の『性』を離れて、而かも異性のみが持ち有る菩薩性とでもいふべきものの面影が、そこに窺はれるからでもあらうか。併し或る客觀的角度からすると、小兒は小兒、若いものは若いもの、年寄りは年寄で、それぞれの面白味がある。人生必ずしも厭ふべきではないらしい。

次ぎに德山と婆子との對話を錄する。

德山は棒で有名な禪匠である、臨濟の喝の如くに。道ひ得るも三十棒、道ひ得ざるも三十棒といふので、どちみち棒をくらはせられるので、まづそんなお和尚さんには近寄らぬのが、『安全第一』であるといはれよう。

併しこんな荒法師と思はれる德山にも、大に困らされた頃があつた。而かもそれが腰掛茶屋の婆子ときてゐるから面白い。

德山は始め金剛經の研究に憂き身をやつした教學者であつた。唐代には金剛經が餘程流行したものと見える。その頃の寫本が頗る多く敦煌から發掘せられた。とに

角、彼はその專門家であつたので、直指人心の禪宗に對しては不快であつた。それで後生大事の註疏を背嚢に納めて、蜀の山奥から江南北方へ出かけて來た。澧州といふところへ來て或る茶店に休んで、晝食をやらうとした。一寸した辨當を點心といふのであるが、料らずも問題は、此點心から起つた。

茶店の婆さんは、此雲水坊さんを一癖あるものと見たに相違ない。點心を使はしてくれ、といつたのに返事もせず、『あんたの背中にかついで居るのは何か』と尋ねた。德山は何氣なく、『こりや金剛經の註釋書だよ』と答へた。婆さん曰はく。

『そんならお尋ねしたいことがある。お答をきけば、點心は御供養させて戴きたい。そでなければ御金をお出しになつても、何にも御上げ申すわけには行きませぬ。』

德山は少なくとも輕い驚異に打たれたに相違ない。田舍の婆さん何をいひ出すのかと思つたかも知れないが、とに角『さあ、問はしやれ』と應じた。

婆さんの質問は奇想天外底であつた。

『點心といはつしやるが金剛經にこんな文句がある。過去心不可得、未來心不可得、現在心不可得と。あんたの點ぜんとする心は三心のどれなのか。』

心は三世にわたりて不可得なのである。これといつて押へたと思へば、もうそこにない。過去と未來とは現在で出逢ふが、その現在が少しも止まつて居てくれぬ。轉轆轆地である。『おい』と喚ぶ。『うん』と答へる。何だかそこに動いたものがあるやうだつたが、もう闇の夜に鳴かぬ烏の聲である。手の著けやうがない、墨の附けやうがない、點のうちやうがない。

三世を刻んで話せぬと、話のしやうがないが、さてさう刻まれた時なるものは何處にもない。いくら時計の面を眺めて居ても時計はかちかちと動いて止まぬ。かちときく吾等の意識も亦さうである。時はいつも過去か未來である。現在はその過去と未來をわけるための、秤の目盛りのやうである。目盛りは目盛りで、そこには實物はない。定盤星をみとめてはいけないが、それがないと話はまとまらぬ。意識と

いふもの、心といふものをおいて、話はするが、さてそれを鷲摑みに摑んで出して見せよといはれると、三世心不可得である。

德山は註疏の上では色〻と學びもしたらう、暗記もしたらう、科文を作つても見たらう。が、不可得底を『さあ點じて出して見せよ』と、ぢかづけに問ひつめられては、一言もない。彼は今までにこんな質問に答へるべきものを用意して居なかつた。いくら目を白黒させても、彼の概念底からは何等の答が出て來ない。『德山無語』である。

鳳林途上に於ける婆子と臨濟との出會ひ、臺山路畔の婆子と趙州との經緯は、既にどこかで書いて置いたと思ふ。趙州には臺山の婆子の外にも、引合ひに出るのがあるが、それは又別處で記すことにして、此處では正受老人の老母と囘首座といふ行脚僧との問答をかきつける。

坊さんに母親孝行の人がよく出る。正受老人の場合もその一例であるが、盤珪和尙も老母に對しては、子としての誠を捧げ盡くした。母には女性、母性、老人性の三つが揃つて居るので、獨身無妻の淸僧は、自分の母親に對しても、此の三つに對するあこがれが、固より無意識であるが、人間的に働くものと考へてよからう。

正受老人の母公も一隻眼を具へた禪者であつた。それで老人を尋ねて來る坊さんでも、空見識のものは、時〻彼女にやり込められたものと見える。囘首座といふも其一人であつたらう。二三問答の末、母公はこんなことをいつた。

『不レ明二三八九一、對レ境多二所思一』といふことがあるが、これはどんな意味か』と。

これは『三八九を明らめずんば、境に對して所思多し』と訓讀するのである。卽ち、三八九がはつきり呑み込めぬと、その場その場を切り拔けることが出來ぬ。何かにつけ滯り勝になつて、洒脫な心境が得られぬといふことである。三八九とは何か。さう考へ出すと、行き詰るにきまつて居る。それで囘首座もまごつかざるを得なかつた。旗を卷いて退くより外なかつた。

併し三八九とは何の事か。

禪には何の事なしに數字を列べる事がある。馬とか牛とかいへば、ヒンヒンとかモーとかいふ四つ足を思ひ浮べる。そしてそれがどうした、かうしたといふ事になり、想から想へと動きまはつて底止するところを知らぬ。數字にはそんな憂は割合に少ないともいへる。併し一とか二とか三とかいふ、一には一元、二には陰陽の兩極、三には佛教なら、三身とか三寶とかを聯想するか、或は示唆して居るかのやうに考へられる。併し、三八九と並べたり或は『一九と二九と相逢うて手を出さず』といつたり、『前三三、後三三』と數へたりすると、模索不著である。さうして此模索不著のところが禪の狙ひどころである。

『あなたのお年は？』と尋ねると『七八、五十九』と答へる。『七八は五十六で五十九ではありませぬ』と詰ると、「さうかいな、わしは五十六だ』といふ。數を超越した立場がなくてはならぬ。禪者の腰は何時も此に据ゑられて居る。それで或るときは一二三四五、又或るときは五四三二一。

ここに支那民族心理の一特徴を見ることが出來る。印度人の數の取扱法は一微塵から千萬億那由他、それからさきは、『不可說』『不可量』『不可稱』で、その極限を窮められぬ。中國の人ゝはそんな面倒なことをやらずに、『六九、五十九』で片づけておく。經典では少なくとも一頁を費やさぬと、超度の數、或は數なき世界の數を言ひあらはせないが、禪者は無造作に一でも二でもで、天文學的な數字を片付けて仕舞ふ。趙州が新調した靑州の布衫は重さ七斤。洞山が緣先で日向ぼつこしつつ勘定した麻の量目は三斤。

三といひ七といつて、而かも其處に、數を絕した世界を見せしめる。此に禪があり、東洋的なものがある。

『密參帳』

近頃ふとした因緣で、江戶時代の禪匠だちが祕藏して居たと思はれる參禪覺帳を見る。覺帳を虎の卷として、參禪をきいた人も古來澤山あつたと見える。外の事はとに角、禪が文字に代はると變なことになる。併しこれは、今に始まつたことでなく、禪が唐代の盛時旣に此害毒を經驗して居たのである。唐代といへば、前記の臨

濟・徳山・趙州・潙山・百丈などといふ大巨匠が踵を接して出た時代で、禪の最も盛大であつた頃である。それにも拘はらず、一方には左記の如き事實があつたのである。臨濟錄を讀むと、曰はく、

『大策子上に死老漢の語を抄して、三重五重、複子に裹んで、人をして見せしめず。是れ玄旨なりと道つて以つて保重す』と。

これはどんな意味かといふに、大策子とは何かその頃の帳面見たいなものと思つておけがよい。それに誰か老禪師の言葉を書きつけておくのである。而してそれを後生大事に幾重にも包んでおいて、他見を許さぬ。禪の玄旨は此玉手箱の中にかくされてゐる。而してそれは自分だけの知るところだといふことになるのである。

自分等はいつも生活から離れて、これを遊戲視せんとする傾きを有つてゐる。それも惡いことではない。それも矢張り人生の一部分である。遊戲は人間にのみ多量に許された天與の妙用である。遊戲氣分がなかつたら、人間の價値も半減以上であらう。併しそればかりでも又困る。遊戲氣分が玉手箱の中から出たり、はいつたりしては、それは最早『遊戲』でなくて、猿の人眞似、模倣に外ならぬ。即ち人間が人間でなくなる。

密參帳は箱の中に收むべきでなく、汝の手の上、足の下、胸の中に、いつも誰にも見えるやう、開いてあるべきものだ。

犧牲

犧牲の心理といふものを、もつと深く研究しなければならぬと思ふ。滅私奉公といふやうな心理よりも、もつと〳〵深いものがあるやうに感じられてならぬ。滅私奉公は集團的生活の中から出る最も尊むべきものであるが、而してそれも中〻にいつも出逢ふといふ事象ではないやうであるが、それだけに止まるものなら、宗敎的意味をもたぬ。

大和の淸九郎の事蹟を讀むと、娘が手織りの木綿の著物の新調したのを著て、本山へお參りした。門を出ようとしたとき、何かの寄進勸誘の宣傳をやつて居るのを見て、早速にその著物をぬいで、係りのものへ差出した。歸りの十八里は、さむぞ

らに裸同樣であつたといふことである。

清九郎の心理を考へて見たい。布施に關する直接の意識は勿論、本山へあげる、即ち阿彌陀さまに上げるといふことである。清九郎は本山の役人はどんな人物かと反省も批判もせぬ。また娘が折角丹精を凝らして貧乏の世帶から、織り出したといふ事實に對しても、餘り深い關心を持つて居なかつたやうである。固より『難有い』とは思つた。併しそれは相關的、世間的、集團生活的なもので、それよりも大きなもの、深いものに動かされると、そんなものは何でもなくなる。寒天に老いの身をさらすなどは、固より彼の意識のはしへも上つて來ない。

あみださまへ上げるといふのは、彼を喜ばすといふ心ではない。みだはそんなことで喜ばされようとはせぬ。清九郎はなんでそんなことをしたか。自分が救はれたといふ喜びから自然に涌いて出た佛恩報謝の心か。即ちその心は、自分のものと考へられて居る何でもを差し出すといふことか。差し出してからの先は、どうならうと、かうならうと、そんなことはお構ひなしに。犧牲といふは、他からつけた名目で、當人には、そんな心は絕對無である。

宗教的生活を了解せんには、どうしても這裡の消息に通じなくてはならぬ。

宗教的生活では政治はできぬ、戰には勝てぬといふであらう。實際『明日の事を思ひ煩ふな』、『今日限りだ』といふことでは、經濟などあつたものでない。經濟がなければ、政治も戰爭もあつたものでない。

併しそれはそれとして、佛恩報謝の生活、一枚の著物、娘が丹精してくれたものでも、一念報謝の心が動けば、其場を離れずして、施與してしまふ。こんなところに、何やら人間の心を動かすものがあるらしい。それは原始人の心理である、嬰孩性の發現にすぎないと、いひ捨てる人もあらうが、滿更さうも出來ないものがある。原始人や赤子の場合には、彼等は佛恩を感知して居ない、單なる『本能』生活といつてもよい。宗教人にはそれ以上なものがある。恩を知ることによりて、始めて恩を報ずることが出來る。此點ではあみだ宗もだるま宗もかはらぬ。何れも常識以上、『本能』以上、冷暖自知以上の境地に生きて居るのである。

報恩とか、犧牲とか、禁欲、又は制欲などといふと、何だか特に自我ともいふべきが目に立つ。それで宗教的生活は自我の否定とかいふのであらうが、その生活そのものの中から見ると、そんな閑家具の一つもないのである。光風霽月の境地には『無ニ雲生ニ嶺上一、有ニ月落ニ波心一』で、如何にもさつぱりして居る。無分別の分別といふより外ない。象徴の世界や、觀念の世界、又は理念の鄕、ロマンスの境などいふよりも、般若の卽非論理の方が宗敎生活の實際を說明するによいやうな氣がする。

觀念と現實

觀念といへば現實に對するものを考へる。象徵といへば實有をその背後に見る。どうも物が二つに分れるやうである。二つに分れてもよいが、それが畢竟じて一つにならねばいけない、而して又その一つが一つとして守られない處がなくてはならぬ。卽非の論理は此妙處を盡くして居る。

盧山の同安慶通禪師に、僧あり、問ふ、

『世尊未だ成佛せざるとき如何。』

師曰はく、『佛。』

『成佛して後如何。』

『佛。』

『畢竟如何。』

『佛。』

何んといつても『佛』である。成佛せぬときも佛、成佛してからも『佛』、それでは畢竟どうだといふのかと問へば、やつぱり『佛』。此『佛』は象徵か、觀念か。あらず、此佛はどこまでも佛であり、どこから始めても佛である。佛でなかつたときもなければ、佛となつたときもない。佛であることより外に、何としやうもないのである。始めから迷はぬから悟ることもない。縛られたことがないから、解けることもない。現實といへば現實、それより外になにもないのである。それ故、佛の觀念だとか何だとかいふべき場處が見付からぬ。『佛』といふも、口を嗽ぐこと

三年、これである。

併したゞそれだけでも困る故、何かと論理をつける。つけられたものは、つけられたもの故、それに執著してはならぬ。楖栗の拄杖子を引きずつて直ちに千峰萬峰に入らなければならぬ。

それで禪錄にはよく『歸方丈』と書いてある。泥の中へ尾を曳きずりまはつてはならぬとの意である。

禪問答

大乘佛敎が支那へ來て、更生したといふことは、誠に有難い事實で、それがため末世の吾等までも、此恩惠に浴することが出來る。吾等は東洋における此靈的遺產の保持者、管理者、了解者として、これを世界に宣布する特權をもつて居る。併し此遺產の特性として、『これが吾所有で、宣布者は吾等だ、それ故にこれを學ぶものは吾等の前に膝まづけ』といはしめるやうなものが、其中にないのである。これが誠に結構な事で、此故に、吾等は空手で、どこへでも出懸け能ふのである。又赤

裸裸でも出かけられるのである。

印度の大乘佛敎は、支那で禪となつた。日本へ渡つて來て今でも生きて居る。此禪に問答といふものがあつて、それが禪の特徵となつてゐる。問答のない禪は考へられなくなつた。固より問答はなくても禪はある。禪は問答と心中しなければならぬ事由はない。但ゞ歷史的にそれが最もよく禪意を發揮する事になつた。禪が支那民族の間に發展するには、それが最も然るべき方法であつたのだ。禪と問答、禪の問答——そこには誠に面白いものがある。傳燈錄を讀むと、此問答が次から次へと限りなく續く。

『臨濟は喝、德山は棒で、禪史は賑はつて居ますが、和尚さま、あなたは何とおはたらきなさいますか。』

これが若い坊さんの老和尚へ對しての挑戰であつた。ところが老和尚はちやんとその意圖を見拔いて居る。和尚曰はく

『わしのはたらきか。わしは今日は暑いので疲れてしまつたわい。』

若いものは和尙さんは何といつても構はんと、兼て用意しておいた。

『喝!』

と一喝した。和尙は柳に風、

『お前さん中〻元氣だな。』

前回の問答をもとの漢文のままで引用すると左の如くである。

溫州の仙巖景純禪師、因僧問、

『德山棒、臨濟喝、和尙如何作用。』

師曰、『老僧今日困。』

僧便喝。

師曰、『却是惺惺。』

これは前記の如く、問僧が一かどの見識を以て、襲來したものであるが、必ずしもさうでなしに、何かのインホルメーションを得んために尋ねるのもある。潭州道林寺の廣慧寶琳に前掲の問を出した坊さんがある。

『德山棒、臨濟喝、未審、和尙如何爲人。』

これは『和尙さまは、どんな風に人を敎へて下されますか』といふのである。すると和尙はいきなり

『這聾漢!』

と叫んだ。つまり『貴公はつんぼだ』とやつたのである。僧さんは何とも返事しなかつた。さうしたら、

『貴公はつんぼの上にまたおしだな』

と。如何にも手嚴しい接得の仕方である、表面上。

問答とはいふものの、此では初問があつただけである。答は答のやうでなくて、叱られたのか、罵られたのか、それとも警發せられたのか、普通の意味の答ではない。これから何かの知的所得を探がし當てんとしても、中〻さうはいかぬ。元來禪には知性的なものはないのである。それで此方角から何かを攫まんとしても、それは指を見て月を見ぬものである。

棒は德山に限られて居ない、打たれるものは誰れにでも打たれて居る。臨濟の喝も亦然りである。目あるものは見よ、耳あるものは聞け。

『不動さまと申すは如何なるお方でせうか？』

『來千去萬。』（朝から晩まで、晩から朝まで、出るもの、はいるもの、引つきりなしだ。）

『それでは脚が大地につくひまもありませぬな。』（『恁麼則脚跟不レ黏レ地也。』）

『お前の方がよくわかつて居る。』（『却是汝會。』）

『如何是祖師密密意。』（佛法には何か祕密なものでもありますか。）

『佛眼覷不レ見。』（如何な佛さんの眼でもそれは見えませんわい。）

『什麼覷不レ見。』（それはまたどうしてか？）

『密密意。』（それや密密だもの。）

『如何是正直一路。』

『踏不著。』（中々踏めるものではない。）

『踏著後如何。』（それでも踏めたら、それからさきは如何なものでせう。）

『四方八面。』（四通八達だ。一路どころではない、何處へでも通ずる。）

こんな問答を見ると、ただのウヰチシズムのやうにも思はれよう。しかし深く考へると、中々容易の觀をなすなかれである。例へば不動の動、動の不動の如きは、哲學上の大問題であるが、第一の問答で明にせられてある。さうしてそれが吾等の日常生活そのものではないか。さうして此生活の祕密は佛祖も窺ひ知ることが出來ぬ正直の一路である。一路は一路だが、『四方八面來也、旋風打』で、閑中に忙、忙中に閑。これを見得するときに禪問答の歸趨がわかるのである。

平常底

禪の問答には哲學的に深遠なもののあることは一般にも認められてゐる。深い人

生觀、幽玄な世界觀、雄大な歷史觀――そんなものが片言隻語の上に、無雜作にさらけ出されてゐるので、卒然としてこれに向ふものは、どうこれを受取つてよいのか、頗る途に迷ふ次第である。

それのみか、禪問答には、また深く實際の人生生活に徹した知識が、いやが上に盛られて居る。其裏に藏された哲學的思索はとに角として、表面の意味だけを見ても處世の金言とすべきものが澤山にある。これは、一つには支那民族の實智又は實義を貴ぶところから來るのであらう。併し只の實智だけなら、倫理的・集團生活的・又は政治的な經驗以上に出ないであらうが、禪問答は印度民族の深い思惟に裏づけられて居る。それで智と意と情とを兼ねて、よく人の心の奥に徹するのである。

趙州の石橋、馬を渡し驢を渡す石橋のことは既に記したと思ふが、尚二三の問答によりて禪者の如何に實智的又は實證的なるかを見よう。

慈明といふは宋代禪匠の巨擘である。錐を股に刺して坐禪にいそしんだといふ話がある。その人に大道とはどんなものかと尋ねたら、

『踏著すれども瞋らず』

と答へた。趙州の石橋に能く似た大道である。

更に進んで『そんな道を行く人はどんなことをするか』

と尋ねると、和尚曰はく、

『胸駄背負。』

慈明の『胸駄背負』は、道そのもの、石橋そのものでなくて、道行く人である、橋を渡る人ゝである。背中にも一杯の荷物、兩腕にも持ち切れぬほどを抱へて、汗水たらして、日日大道の往來をする。これが官員さんで、御役所通ひをする人なら、机の上には片のつかぬ文書は一つもない、次から次へと、さつさと始末して行く。『人民』共に接する場合なら、同じ國の、同じ臣民で、同じ仕事をやつて行く人間だといふことを忘れぬ。これが軍人なら、是れ命、是れはげむ。金はもとより、命など始めから考の上においてゐない。位もいらぬ、勳章もいらぬ、粉骨碎身、それで事がすむのである。士農工商、何れもその道をそれぞれに踏著して瞋らぬ、我

ままをせぬ、悔まぬ。

『踏著不瞋』——『胸駄背負』——如何にも漢民族の理想が讀まれるではないか。

併し禪は唯それだけでない。それだけでも誠にありがたいが、何か印度的なものがあつてほしい。而してそれがある。禪の禪たるところは、これで全しといへるのである。

雪竇宗禪師に僧問ふ、

『如何是道。』

宗曰、『雨多ければ、跟脚爛れ、日盛なれば鬢毛焦る。』

『如何是道中人。』

『冰肌は明にして玉に似、雪體は瑩いて珠の如し。』

暑い日に燒けると眞黑になり、泥の中を行くと足もただれる。が、玉に似て清冽、何等の汚點を止めぬものが、どこやらにある。而してその在りかをちやんとつきとめてある。出して見せられるとはいはぬ。燒けた背中、爛れた足のうらのほかに、

在るともいはぬ。唯了了として自知するだけだ。

印度民族の哲學的・思索的徹底性と、宗敎的・直覺的洞察の幽玄性とに加うるに、漢民族の實智性・道德性・行爲性を以てして、始めて禪が成立したのであると、自分は考へて居る。これは折に觸れて、いつもいふのであるが、此禪がわが日本に在るといふことは、如何にもありがたい仕合である。それで吾等は禪問答の捕捉すべからざるところをのみ見るべきでない。その實地を踏著して、吾等の平常底と離れることの出來ぬところをも十分に味はなくてはならぬ。それ故、此點について今少し述べる。

『大善知識』といふものの定義が次のごとく下されて居る。宋代の一禪匠の定義である。曰はく、

『屠牛剝羊。』

これはアメリカのシカゴ市の屠殺場（ストツクヤード）でも見るやうではないか。そこではユダヤ敎の坊さんが牛の血潮の海の眞正中に立つて、大庖刀を揮つて居る。その凄慘な光景

が眼の前に浮び出る。併し此處では善知識の禪坊さんがこんな眞似をするといふのではない。山の中に獨り閑居して、絶對に單純化された環境を樂んで行くといふことの代りに、市(まち)へ出て灰頭土面の生活をするといふ意味なのである。趙州が自分こそ眞先きに地獄へ行くといつたと同じ意味である。集團的生活を離れて、羅漢的・辟支佛的に此生を送ることを、禪者は快しとせぬのである。

『甚麼(なん)として此の如くなる』

と問はれて、和尚さんは、

『業在其中』

と答へた。業といふは行爲的世界の義である。禪は業の外にはない。行爲のないところには、禪もない。禪は行爲と終始してゐるのである。業の中に起臥し行爲することによりて、業を超越し、業繫を離脱することが可能なのである。

近代の淨土系信者が次の如き問答をやつたとしたら、同行の人々は何といふ。

『如何なるか是れ淨土。』

信者の或るものは答へて曰はく、

『天空海濶。』

『不思善、不思惡。』

『善人も往き惡人も往く。』(驢もわたり、馬もわたる。)

『柳は綠、花は紅。』

『自然法爾。』

『天鼓自ら鳴る。』

『天高東南、地傾西北。』

或は又左の如きも考へられる。

『虛空に馬を走らせ、旱地に船を行る。』

『南山雲を起し北山雨を下す。』

『出門便見。』

『五鳳樓前。』

『脚下深三尺。』
こんなやうな傳統的な文字を並べたら、切りがないであらう。併し從來の淨土觀をこんな觀點から見直すことも可能で、また或る意味からいふと斬新な氣もするかも知れぬ。卽ち何かの刺戟になるかも知れぬ。

そんなら『淨土往生とは如何。』

『鐵牛也須汗出。』（鐵牛なら汗の出しやうもないのだが、それが出せるまでにならぬと、本當の往生といふものはない。鐵牛よ汗を出せ。）

『深耕淺種。』（これは農家の經驗である。利用厚生の途はこれからである。）

『緊峭草鞋。』（しつかり草鞋をはいて居ないと、佛恩報謝の念佛が出て來ぬ。）

『それで畢竟どうなるのだ。』と誰か尋ねる。

淨土往生の候補者は曰はく、

『千日斫柴一日燒。』（三年かかつて刈り込んだ柴も一夜で焚き盡したらどうだ。骨折損のくたぶれ儲けといふべきか。此にも亦漢民族心理の實智的傾向を見る。

而して吾等も亦これを學んでよいのだ。）

骨折り損

『千日柴を斫つて一日に燒く』——これは漢民族の實智的表現法である。印度的になると、こんな風にいふのである。（これは一例であるが。）

『善男子、譬へば日輪の閻浮の空に住するが如し、其影悉く一切の寶物及び河海諸淨水中に現はる。一切衆生、目見せざることなし。而して彼の淨日は來りて此に至るにあらず。菩薩の智輪も亦復是の如し。諸有海を出て、佛の實法寂靜空中に住して、所依あることなし。衆生を化度せんと欲するが故に、而かも諸趣において、類に順つて、生を受く。實に生死せず。染著する所なし。長短劫の諸想分別なし。何を以つて故に。菩薩は究竟にして心想の見、一切顚倒を離る。眞實の見を得て法の實相を見る。一切世間は如夢如幻にして、衆生有ることなきを知る。但大悲大願力を以ての故に、衆生の前に現はれて、敎化し調伏す。云云。』（八十華嚴、天四、五十八丁左。）

此はまだ短かい方である、印度心理はもつともつと長いことを云はぬと氣がすまぬ。而してまた此思想をあらゆる角度から見て、あらゆる譬喩を盡くすのである。それ故、ここでは思想的根據の深さ、遠さ、廣さは十分に窺はれる。漢民族の禪心理は此基礎の上に築かれて、始めて其意義を明かにするといつてよい。漢文學は最もエピグラマチツク表現に適して居る。禪者は此長處をあくまで活用した。禪錄はそれで充ちてゐる。

趙州婆子勘破の因緣（既出）に、誰だつたか下語して曰ふ、『勞而無ㇾ功』と。又曰ふ、『擔ㇾ雪塡ㇾ井』と。何かの參考にまでもと加へおく。

無蓋の太平洋

誰かに尋ねた。『如何なるか是れ佛』と。

彼は直ちに答へた、

『洞庭無蓋』

こんな文句が昔からちやんとあつたのか、或る答者の卽坐の智慧か。無學な自分にはわからぬが、とに角、此句がある、思想がある、而してそれが『佛』と問はれて出て來た。如何にも大きな思想ではないか。今日の吾等にいはすれば、

『太平洋に蓋は出來ぬ』

である。『蓋がない』でも、『出來ぬ』でも、『いらぬ』でも、結局は同じだ。『大地はいくら踏んでもおこらぬ』と同じ行方である。萬頃の波には動いて止まぬものがあり、須彌を載せてゐる大地には永劫の姿がある。共に何かを象徵してゐる。此洪波と此萬嶽とを、自分等の胸の中に收めておいてもよささうである。收め入れるわけに行かないものかしらん。また收めるには及ばぬものかしらん。

それは何れにしても、無蓋の太平洋はまた無涯の太平洋である。どんな河でも皆流れこんで、一味となる。揚子江も流れこむ、天龍川も加茂川も流れこむ、黑龍江も鴨綠江も恒河もメコン河も流れこむ、少し遠いやうだがミスシツピー河も、アマゾン河も流れこむ。太平洋は無限に無涯である。大西洋も南北氷洋も亦みな此處に流れこむ。各種の洋海は悉く太平洋に流れこむ。而して波の靜かな夜は或は靜かで

なくても、天空を色どる無數の星は、亦悉くその波心に落ちて來る。何を以つての故に。無蓋の故に、又無涯の故に。

禪と人

禪に何となく潑剌なものを感ずるのは、その問答に生きたものの動きがあるからである。『生きた』といふは紋切型にはまらぬといふことである。それは概念の取扱ひを避けて目前の事實を把へんとするからである。概念はいつもかはらぬのが其性格である。かはらぬところはよいが、かはらぬものは鑄型になる。かはらぬものをかはらして行くものは、それを取扱ふ人である。この人は活きたものでなくてはならぬ。禪は人である。それでいつもその問答に生生したものを見る。

併し人間の智慧は、いつも自らの殼を作つて、その中に、安らけく寢たがるものだ。それも時には惡いこともないが、出來るなら、何時も惺惺著であるべきだ。

さきに、佛は成佛前も成佛後も、いつも『佛』だといつて、それで押し通した話を書いたはずだが、此には『道什麼』で一切を蓋覆却した因縁をしるす。何といつても棒、木叉、解打鼓などと、その志向するところは同じい。

趙州の稱心守明に、僧あり、問ふ、『如何是佛。』

答、『道什麼。』（なんだと云ふのだ。）

問、『如何是法。』

答、『道什麼。』

問、『如何是僧。』

答、『道什麼。』

問、『謝師重重相爲。』（何かと深く御禮を申上げます。）

答、『道什麼。』

佛法僧の問答につきては、また次のやうなのもある。何と尋ねても『道什麼』といふのもあれば、次のやうなのもあるので、禪問答はいつも概念を中心としないで、人である。人は生きもので、定規にはまることを嫌ふ。それでそこに千變萬化の個が見えて面白い。

問、『如何是佛。』

答、『儞問ㇾ我。』（今お前わしに尋ねてゐるではないか。）

問、『如何是法。』

答、『黄卷赤軸。』（五千何卷といふものがある。）

問、『如何是僧。』

答、『方袍圓頂。』（頭を丸めて衣を著ていらしやる。）

問、『如何是向上事。』（もつと何かありさうなものです。）

答、『且待二別時一。』（まあ又の折にしよう。）

問、『即今便請。』（中々待つてはゐられませぬ。）

答、『蹉過了也。』（そりや踏みすべつたわい。）

如何にも平凡で餘りに明白であつたものが、最後の場に來て、急轉直下、更に歩を進めて『それ、すべつて、ころんだ』では、手のつけやうがないであらう。

二三の問答往來があつて、それからしまひに『畢竟如何』とか、『向上事如何』とかいふ問ひが出て來る。『それではつまりどうだといふのか』といふくらゐの事である。これが中々大事な質問である。寢たり起たりで、それですむやうだが、人間としては『それからどうなるのだ』といふことにならなくてはならぬ。『わかつた』といつても『喫茶去』、『わからぬ』といつても『喫茶去』なら、それで畢竟どうだといふのです、――かう問はなくてはならぬ。さうなると『おい君！』『はい』で、また『喫茶去』となる。

『千年枯骨休咬齧、從他兎走與烏飛。飢來喫飯困來歇。』

禪は知なり

『飢來喫飯困來眠』――これだけなら、猫も杓子も、英雄豪傑も、聖人君子にも、泥棒も胡廁の灰も、皆やる。何れも禪者とかはらぬ。それで淨土は『畢竟淨』で、また『龍蛇混雜』でなければならぬ。『畢竟淨』は那邊で、『龍蛇混雜』は這邊だといへば、それはまた穢土の見方である。穢土でなく、淨土でなく、猫でなく、杓子でないところに、日日是好日、雨はふつてよし風はふいてよし、死んでよし生き

てよしといふものを見なくてはならぬ。知らなくてはならぬ。この見、この知が禪である。それでえらい禪坊さんをお知識といふ。

禪宗のお說敎に次のやうなのがある。

『わかつたか。わかつたといへば、もうだまされて居るのだ。わしらは朝早く起きて出るが、それで別に何といつて說法のしやうもない。牀から下りて、草履はいて風呂場で顏洗ふ。それから食堂へ出かけて、持鉢を出して、お粥がすむと一寸睡る。（あんまり朝が早いので、支那の僧堂では、和尙さんは、一寸晝前に休んだものと見える。）それから起きて來てお茶だ。お客に會つたりなどする。晝はお齋（とき）である。（これはお米のご飯ディンナに相當する）。こんなことを日日くり返へす。同じやうなくらしが、今日も明日もとつづく。そこに什麼の過（とが）ありとすべきであらうか。

『それはさうだが、ここにお可笑（かし）なことが一つある。金剛倒レ地一堆泥。門前の仁王さんが倒れて崩れて、そこら一帶は泥だらけだ。』

和尙さんはさういつて、椅子の一角をがたんと拍（た）いて下座した。說法はこれですんだわけである。

日日の行動を淡淡に敍し去るだけなら、そこに何の奇もない、何の過もない、何の禪もないといはれよう。が、最後に至つて、金剛力士が突如と出て來て、それが崩れて、倒れて、本の泥土にかへる。これがをかしいといへば、をかしいかも知れぬが、是亦尋常茶飯事ではないか。有什麼過。どうしても、知の一字衆妙の源である。禪は知である。

『知之一字衆妙之門』といつたのは、神會・宗密の一派であるが、之に對して、『知之一字衆惡之門』といつたものもある。併しこれは賊機だともいへるし、又一般的に見て、知を何と受取るかにもよる。神會などの目指して居る知は、無分別智のはたらきで分別智上の話ではない。無分別の分別に徹せぬものが知をふりまわすと、衆惡はそれから出るにきまつて居る。金屑は貴いが眼の中へはいると大變である。その通りに、眼の中の金屑だからといつて喜んでゐては、知の何たるかはわか

らぬ。了了として自知するところのない禪は禪でない。

舒州の靈隱德滋山主といふのは、住院すること二十年、その間毎日獨りで上堂して曰はく。『朝朝相似、日日一般、只這便是、更莫別求』と。毎日毎日同じやうなことだ。が、その同じいところに、ただこれこれといふものがある。それが知である。この外に別に探しまわるものはない、探しまわることはいらぬ。

それで此和尚さんは死ぬるとき、大衆を集めて堂に上り、しばらくぢつとして居て、それから、『わかるか』といつた。誰れも何んとも返事が出來ぬので、無語で居ると、和尚さんはそのまま儼然として長逝してしまつたといふことである。

『只這便是』といつたり、『會麼』といつたりすることの出來るのが禪である。ただ飢ゑて食し、渴して飲むだけではない。それは動物である、草木である。人間には無分別の分別がある、それで『わかるか』とか、『わかつたか』とかといひ能ふのである。而して此知、此會で禪が出來て居る。

知の一字が衆妙の門だといふのは、こんなわけがあるからだ。

此知を單なる意識の自覺だと思つてはならぬ。心理學者などはそんな事をいひたがる。それは止むを得ぬ。學者の研究は分別智以外へ出ないのである。それはそんなことに始めから定義してあるからである。それが學者の學者たるところで、何にも學者が好いでも惡いでもないのである。併し學者が自分の領域以外へ出て、他を批判することになると非は彼等にある。

哲學者が論理の上での話になれば、それは禪者も參考してよい。哲學者は論理上の要請といふのか、また論理の根本的構造とか何とかいふので、無分別の分別を是非することもあらう。併し哲學者も禪者の所言を頭ごなしに斥けてはならぬ。本當の哲學者なら愼重な態度でこれに臨むにきまつて居る。それは、どんな幽玄な考でも、最後は體驗に本づかなければならぬ。體驗なしには概念も何もあつたものでない。『について』話すべきその主體がなければ、『に』も、『ついて』もないわけだ。

禪者の表現には、その時代の思想に影響せられることもあらう。が、それはそれ

として、そんなことに頓著なしに、言詮といふは言葉や文字だけの事でなく、行動でも、エジャキユレーションでも、みな其中に入れておく。それは何れも禪者の體驗から直接に出るものであるから、哲學者は細心の注意を以つて、これが檢討に當らなければならぬ。

たとひ哲學者自身に禪經驗がなくても、此經驗の可能性は、特殊のものでなくて、一般的性格をもつて居るから、哲學者の思想するその根柢にも亦なくてはならぬものである。それ故、哲學者も知らず識らずの中に、其經驗を思想して居るのである。彼等の思想が深奥のところに進むにつれ、自ら禪者の體驗そのものにも觸れることになるわけである。但ゞ禪者に在りては、『について』のところに彷徨すべきでなくて、其物を直下に會すること、或は見ることをつとむべきは、勿論であらう。

禪・分別・矛盾・悟り

禪の話をするときは、どうしても矛盾を覺悟しなければならぬ。矛盾が禪だとさへもいはれてよい。山は山で、山でない、水は水で、水でない。これが禪であるといつてよし、禪でないといつてもよい。禪はそんな攫みどころのないもの、手がかりのないものなのである。

これは何故であるかといふに、吾等の日常の世界は分別で出來上つて居るのである。それで吾等は分別を無上のものと思ふ、何でも分別でないものはうそだとして居るのである。向ふに山が見える、此處に水が流れてゐるといふ。この山といひ、水といふのが分別である、向ふだとか此處だとかいふのが分別である。高いも長いもまた分別である。見て居る自分、見られる山と川といふのも亦分別である。この分別がないと、吾等の日常の生活はないといはれる。それで分別の世界が、世界の實相だ。吾等の日常は冬は寒い夏は暑いでなくてはならぬ。それが本當だといふことにきまつてしまつたのである。

ところが、禪はいふ、さうかも知れぬが、冬は寒くない、夏は暑くない、山は山でない、水は水でない、燈籠跳つて露柱に入り、佛殿走つて山門を出る、石女は舞

ひ木馬は嘶くと。これは亦どんな道理か。

禪は日常の生活、日常の世界、實相の世界を否定せんとするか。それならば、それでもよいが、禪者は矢張り吾等と同じい日常の生活をして居るではないか。生れたり死んだりして居るではないか。餓ゑると食べるし、つかれて寢るではないか。實際生活の上で肯定して、口先だけか何かは知らぬが、とに角、否定の口振を巧みに弄するのは、甚だ怪しからぬ。禪者ほど馬鹿氣て居るものはない、矛盾を鼻にかけて、而かもそれを身に行ずるとは、何たる痴ぞと、かういふ鹽梅に一般はいふ。

本當の事實、うその事實といふことがないであらうか。本當をいふと、吾等の日日やつて居る分別なるものが、どこまで本當かわからぬのである。分別を本當ときめてかかつて話すると、分別ならぬものは、固よりうそといふことにならなくてはならぬ。併し此分別を却つてうそ――少くとも絕對的に本當でない――と見られることがないか知らむ。それはどんな意味かといふに、吾等の日常生活、日常思惟は分別の上に行はれて居るといふものの、此生活、此思惟では、何だか安心の出來ぬものがあるのである。分別と不安心とは關係がないとはいへないのである。分別の上に何か無分別なものがないのか知らむといふ心持は、吾等人間の意識から取り除くわけに行かないのである。

何だか『これでよいのか知らむ』といふ心が出たときに、所謂日常の生活、分別の世界――向ふに高いのは山で、こちらに流れるのは水だといふ考へ方が、何かの意味で、考へ直されねばならなくなつたのである。禪はこれから出發する。

『これでよいのか?』といふのは、反省である、疑である、否定である。これからは日常の經驗がその全面にわたつて再檢討せられねばならぬ。冷たいのは必ずしも水でなく、高いのは必ずしも山でないかも知れぬ。時間も空間も因果も感性の世界も、一應は否定して見ぬといけなくなる。寒暑をどう廻避するかといふと、無寒暑のところに行けといふことにならざるを得ぬ。而して此否定は單なる思想の上での否定であつてはならぬ。經驗の上で否定せられねばならぬ。思想を離れて經驗はないといふかも知れぬが、經驗のない思想では生活に卽せぬ。而して、不安の心持

は、實にその經驗にうらづけられぬ思想だけでの生活――分別の上にのみ築きあげられた生活――から出て來るのである。

思想の上だけの否定でなくて、經驗の上で否定しなくてはならぬとは何の事か。否定は思想ではないか、それが經驗の上ではどんな意味にいはれるか。吾等の日常の生活を經驗の上で否定するといふことは、分別の世界から無分別の世界に這入れといふことなのである。即ち分別なるものを全面的に否定せよといふことなのである。そこで問題はそんなことがどうして出來るかといふことになるであらう。

水が水でないことになると水は使はれなくなるであらうか。火にあたつても暖かくないといふことになるであらうか。さうなると妙な世界が出來ることにならう。併し此で妙といふも分別上のこと、世界といひ能ふのも亦分別上のことなので、分別をその全面にわたつて否定することになると、『妙な世界』などいふところでない、世界そのものさへも、亦無になるではないかと考へられるに相違ない。ところが、これが實に禪の狙ひどころなのである。

世界が無になるといふは、まだ分別の上に居るからのことである。分別を全面的に否定する經驗では、無そのものもない。ここまで來なくてはならぬのである。それ故、思想の上での否定ではいけない、經驗の上での否定でなくてはならぬといふのである。思想の上だと、否定が絕對性を帶びぬ、いつも有に對する無といふことになる。分別の全面的否定を經驗しなければならぬ。これが經驗の上の否定といふ意味である。否定は分別上、思想上の文字であるが、今は文字の上の詮索でなくて、不立文字からの立場でいふのである。分別の無分別を經驗するとき、禪が何處に立つて居るかがわかるのである。

わかるは分別と其語源を同じうする。人間の考といふものは、どんな考へでもみな分別の上で可能なので、人間の言葉は悉く分別性をもたぬはないのである。併し人間には考へといつたり、分別といつたり、言葉文字で現はし得るといつたりすることの外に、まだなにやらあるのである。なにといふことそのことが、既に分別知の上での話であるが、馬鳴の『言を以つて言を遣る』で、人間としては何ともしや

うのないことなのである。

それで今わかるといつた事であるが、ここでは分別の上でわかるの義でなくて經驗の上でいふのである。つまりわかるに二通りあつて、一つは分別の上、今一つは經驗の上である。分別の上のわかるは所謂る知識であつて、何かについてわかるのである。經驗上のわかるは、そのわかるに對する何ものもないのである。對象的知識でなくて自らがそのものになること——それが經驗上でのわかるである。

向ふに一本の木があるといふ、それは分別知である。木と見るもの——この分別があつて、それから知識が出る、わかるといふことがある。經驗の上でわかるといふは、こちらで見るといふものと、向うで見られるといふものとが、まだ分れぬさきに、そこにあるところの知識である。これを無分別の分別といふのである。

これを今一度言ひ直すと、かうもいへる——見る自分と見られる木とが一つになるといふ經驗のあるとき出てくるもの、それが經驗上でわかるといふことであると。これを禪では悟るといふのである。

見聞覺知の上での否定は、有無の無に落ちる。此に禪はない。見聞覺知の世界が經驗の上で否定せられて、それでわかるといふことが出て來ると、禪の世界はそこに開ける。

經驗的にわかるといふことを、禪者は色々の言葉で表現する。さとるは最も普通に使はれる。『透徹看』、『覷捕』、『見性』、『自肯』、『直下會』、等も亦一般に用ゐられる。これが次第に世代を經て看話禪の發展を見るやうになると、わかるの知性的色彩が薄くなつて、心理的なるものが多量に加はつて來る。卽ち次のやうな表現が目につくのである。

『囫地一聲。』

『噴地一發。』

『打二破漆桶一。』

『驀地折曝地斷。』

『忽然踢二飜關捩子一。』

『一刀兩段直下坐二斷報化佛頭一。』

叩けば開かれんといはれるやうに、今まで分別の前途を塞いで居てどうしても突破出來なかつた關門――これが驀地に八字に豁開するのである。このときの經驗即ち『ああ、わかつた』が、心理的に噴地一發又は囫地一下といふ文字で、支那風に言ひ現はされるのである。

分別知では、いつも自分に對するものを見て居るので、その知は自分と離れがちになつて居る。これに反して禪で貴ぶ知――即ちさとりはその身について居る。それで體認とも體得ともいつて、自分の體と相離れぬことを示唆する。體するといふは經驗するの義である。體認は經驗の上でのわかつたである。體認は體驗的認識の義に外ならぬ。體驗ほど親しいものはない。

此でいふ經驗――即ち禪のさとりに到るべき經驗は、普通にいふ經驗と相異することを知らなくてはならぬ。後者は反覆による熟練、又は實際の上で、その境遇を經過することを意味するものであるが、禪經驗はさうでない。禪經驗も固より實際

にその境を踏む、踏まなければ經驗でない。が、禪經驗にありては一回擧著すれば一回新たなりで、そこにはいつも生生たるものがある。いつも初音の心地ぞするといふものがある。普通の經驗には、一、二、三乃至何百などいひ得るものがある。而して一は一より熟達或は親しみの度を增す。禪經驗に在りては、初めの一、次の一といふものがない。初めの一が初めでなくて、無量劫前、既に巳に經過したところのものであるといふ心持がある。而してそこにまた未だ曾て經驗したことのないものだといふ心持もあるのである。この二つの相容れざる心持のあるのが、禪經驗の獨自性である。

つまり此矛盾そのものの經驗が禪であるといつてよい。矛盾が矛盾であると認識せられるだけでは、まだ分別の境界に居るものである。そこに矛盾超克の影が映つて居るといはれるが、超克の事實そのものは經驗せられねばならぬ。而して此經驗が禪である。併し禪經驗はそれだけとして濟むものでなくて、必ずもう一度、分別の面に露はれなくてはならぬのである。これは人間としての約束で、是非分別の論

外である。

もう一度分別の面に上つて來る禪經驗は、それ故にまた矛盾に充ちた觀念・文字・言語を驅使しなくてはならぬ。山は山で、山でないといふ矛盾が、禪經驗の上に超克せられると、今度は山は山だといふことになる。始めから山が山でよかつたものを、何故に山は山でないといふ矛盾を經過して、それから更にもとの山であるに戻らなければならぬか。事實をいふと、此にはなければならぬとかなるとかいふ問題はないのである。こんな問題は平地に波瀾を生ずるものだと、禪はいふ。つまりそれが『山は山だ』といふことなのである。禪經驗の世界は事實の世界だけで、あるべきだといふものはない。あるべきだを許しても、それも亦畢竟じてさうだを出ないのである。

禪問答は論理の上から見る限り、何れも『山是山、山不是山』の認識的矛盾から、『山是山』の經驗的認識に到る過程を平敍又は直說したものである。今手近にある書物から三四の例を擧げて見る。

華州草庵の法義は曹山本寂の弟子である。或時僧問ふ、

『擬レ心卽差、動レ念卽乖、學人如何進レ道。』

心を擬するといふも、念を動かすといふも、畢竟同義である。山を見て、『これは山か』と反省すること、問を擬すること、卽ち、第二念の動くことをいふのである。これが動くと、山は見えなくなる。山は山だけでなくて、山と共に種種雜多のものが入り込んで來る。第一に見られる山と見るわれ、それから山を照らす日月、頂きを繞ぐる雲、溪間を流れる川、傾斜を色どる綠や紅、等等、千差の分別想は入り亂れ、飛び違ひ、跳り廻つて、わが心は全くその歸趣を失する。『如何か道に進む』まで、どの方向にわが歩を進めたらよいか。當初の嬰孩性純朴さ、卽ち白木の肯定は覆へされてしまふ。さればとて直ちに無條件にすべてを否定するわけにも行かぬ。分別の絆は斷つて斷てぬ。所謂岐路に迷ふ。是において『擬心云云』の問ひは自ら出ざるを得ぬ。草庵法義の答に曰はく、

『有レ人常擬爲ニ甚麼ニ不レ差。』

これは、分別して尙ほ分別せざるものがある——それを見なくてはならぬといふのである。分別の意識界に頭出頭沒して居る限りは、『心を擬すれば差ひ、念を動せば動く』より外ない。それにも拘はらず、差はざるもの、乖かぬものがある、それを見さへすれば、肯定の一路は坦坦として長安に通ずるのである。擬して擬せず、動いて動かぬものは、分別論理では認識出來ぬ。これは經驗面でなくてはならぬ。それで分別上の彷徨者は自ら次の問ひに向はざるを得ぬ。曰はく、

『卽今事如何。』

この問の意味は『今現に千差萬別の境に何れも親しく蒞んで居るのではないか。和尙さまはどうしてそんな事をいはれますか』といふほどのことである。禪者たる法義は直ちに答へた、

『早成ㇾ差也。』

これは『そりや差つた!』といふこと。問者の再質疑は分別から迷ひ出たものであるが、答共者は經驗の眞只中から出て居る。『卽今』は、どうもかうもないのである。『如何』と問ふ、早く已に踏みすべつて居るではないか。『卽今』——これが『山是山』に外ならぬのである。

『向はんと擬すれば卽ち乖き、擬せざれば道の何たるかを知ることが不可能である。』(南泉と趙州との問答。) これは一體どうしたらよいのか。德山曰はく『問へば卽ち過あり、問はざれば叉乖く』と。これも前と同じことをいふのである。分別してもわるいし、しなければ何にもわからぬ。『儞が口を開くのを待つて居ては、什麼を作すに堪へむ』といつて、一棒を加へられても、經驗的認識の中を未だ通つてこないものには、何とも仕樣がない。

何とも仕樣がないといつても、何とか仕樣をつけなくてはならぬので、禪問答はいつも苦心を重ねる。それでも禪問答は一種のトートロジイでなければ、パラドツクスかナンセンスでしかないやうに見える。次の例はトートロジイとも鸚鵡的反覆(レピティション)ともいへよう。

潭州の報慈寺の藏嶼といふのに、僧あり問ふ、

『龍牙山とはどこですか。』

これは藏嶼は龍牙山居遁の弟子なので、龍牙山を問ふのは藏嶼所得の禪旨如何を知らんとするのである。處の名に寄せて、發問したのである。嶼は答へて、

『益陽の那邊だ』

といつた。これも亦地理的立場を離れて居ない。僧更に問ふ、

『如何卽是。』

『どうしたら是か』といふのであるが、つまりは『どうしたら龍牙山に取り著くことが出來るか』といふので、禪經驗にはどうしたら到れるか、どうしてさとられるかとの意である。藏嶼のいふには、

『擬せざれ。』(『不擬。』)

分別意識を働かして、どうのかうのと考へ始めるな。かうして居て、それでよいのだ。しかしそれは一たびそこへ這入つた人の話で、まだ外面に居るものにはわからぬ。自ら左の問を發せざるを得ぬ。

『如何是不㆓擬去㆒。』

『そのまま』といつても、赤子のやうに、只口を開いて『たた』でもあるまい。自分等は分別をもつ大人ではないか。何とか思考がなくてはならぬ、趣向がなくてはならぬ。『擬せざれ』といつても、どう擬せずして去くことが可能か、嶼曰はく、

『恁麼卽不是。』(それではいけない。)

『如何なるか是なる』と尋ねなくてはならぬので、さう尋ねたのではないか、それに『それではいけない』なら、前路はいやが上に雲重重、もはや一步の前進も不可能だ。話はまた始めにかへる。『如何是龍牙山。』

藏嶼の三句といふやうなものがある。

『一句偏㆓大地㆒。一句纔問便道。一句問亦不㆑道。』

第一句、大地に偏ねしは、空間的に言ひ現はされてゐるが、時間的にも見てよい。空とか時とかいふ對象的、分別的なものに限られないところに、一眞實の道がある

といふので、まづ有りふれた昔ながらの言葉で、その意が現はされて居る。これはさしてわかりにくいこともあるまい。

第二句の『纔かに問へば便ち道ふ』の意は、少しく解し易らかざる如くにも思はれよう。或る僧が此意を藏嶼に尋ねたら。嶼云はく『低聲低聲』と。『さう大きな聲出すな』といふのであるが、如何にもその的に中つて居るといつてよい。答は既にその問處に在りで、此僧がまだ心を擬して問ひ出さうとしないさきに、既にその問ひは答へられて居るのである。そんなに大きな口をあけないでも、自らその腸の底までも吐出して居るではないか。禪經驗の端的は分別が動き出しては、もうそこにない、白雲萬里であるから、實に『問へば既ち過あり』である。

ここで第三句も自らわかるのである。同じ事を矛盾の兩面から表詮したまでである。問の出ないさきに答へられて居るとすれば、いくら問を出しても何にも道ふことはないはずだ。問うても道はぬといふのではなく、道へないのである。漸源と道吾とが棺桶の前で問答したやうに、死か生かと尋ねて『道はじ道はじ』である。『道はじ』でもよいが、その實は『道はれぬ、道はれぬ』である。それで此意が尋ねられたとき、藏嶼は、『便合レ知レ時』といつた。經驗的に認識すべきで、分別識上では埒が明かぬのである。最後はこれより外ないが、しかし問はずに居ては、門の開けるためしはない。

『問ふ』とか、『道ふ』とかいふことは、何れも分別を離れない。而して禪經驗はこれを離れるところに成立するのであるから、學禪者はこれを忘れてはならぬ。無分別の分別、又は分別して分別せずといふのは、實にここを見ての話である。何といつてもパラドックスは免かれぬ。『無底の籃子に生菜を拾ふ』とも、『浮漚を爛炒して飽滿して喫す』とも古往今來、禪者は此間の消息を傳へんとしてその技倆を盡すのである。

もう一つ例を擧げる。

『自己がわからぬ、どうしたらわかりませうか』と問はれて、和尚は『わからぬ』と答へた。漢文でも邦文でも主格になる文字がないので、この不明は誰がわからぬ

のかわからぬ。問者は重ねて『どうしてわかりませぬか』と問ふ。和尙曰はく『それはお前自身の事ではないか』と。自分の痛いのは自分でないとわからぬ、經驗者以外のものは、分別の上で、わかるといへばいふものの、經驗者自身のわかりかたとは、大に親疎の差がある。差はあつても何等の經驗のないところでは馬耳東風であらう。最後は自己分上での體認でなくてはならぬ。禪問答のパラドックスは問答の始まり、卽ち自己身中より涌出たものに過ぎないのである。禪者はいつも此痛處に針割を下さんとする。

襄州含珠山の審哲、嘗つて僧に問ふ、

師、『有亦不㆑是、無亦不㆑是、不有不無倶不㆑是。汝本來名㆓箇甚麼㆒。』(有無の分別せられぬ前に一句を道へといふのである。)

僧、『學人已具㆑名了。』(自分はちやんと名があります。)

師、『具㆑名卽不㆑無。名㆓箇甚麼㆒。』(そりやお前にも名はあるが、自分はその名をいふのでない。箇の名である。)

僧、『只者莫㆓便是㆒否。』(只這れ是れではないでせうか。)

師、『且喜沒交涉。』(そんなことでは、まだまだだ。)

僧、『如何卽是。』(そんならどういふことになるのですか。)

僧、『親切處更請一問。』(自分の經驗からの一句が道へないか。)

僧、『學人道不得。請和尙道。』

師、『別日來、與㆑汝道。』(今日はこの位にしておこうではないか。わからぬものはいくら道つてもわからぬ。)

僧、『卽今爲㆓什麼㆒不㆑道。』(もうとくに道得して居ても、わからねば仕方がない。いつも卽今をとりにがして居て、而してその卽今を追つかけて行く。)

師、『覓㆓箇領話人㆒不㆑可㆑得。』(話しのわかるものはない、どれもこれも分別途上に彷徨して日の暮れるを知らぬものばかりだ。さてもさてもぢや。)

如上の問答、一言にて盡くせば、四句を離れ百非を絶して一句を道へといふのである。本來の這箇はその性格上無名でなくてはならぬ。それに名を著けよと要請す

るところに、矛盾の第一歩を踏み出した。審哲の問答が、どこへ落付くこともなくて、その幕を閉ぢたのも固より當さに然るところであらう。

禪は分別性の認識でなくて、經驗そのものから發生する認識だといつても、認識である限り、それは何かの形式で分別的に表現せられねばならぬ。分別的表現のないところには認識はあり得ない、隨て經驗もないわけである。ここで禪はディレマに逢著する。併しこのディレマは分別の上に止まるものによりてのみ認められる、禪者その人にはそんなものはない。矛盾に逢つても、ディレマに陷ゐつても、平氣で乘越して行く。傍看のものは、そんな危險がどうして犯されるかと危ぶむ。當局の本人は無人の境を往くが如くである。此で禪には別境涯のあることを許さなければならぬのである。

別境涯とは何か。無分別の分別に外ならぬのである。これがないと—卽ちこれが一たび體得せられぬと、吾等は分別的認識の境地を擺脫するわけに行かぬ。隨つて吾等は何かにつけ無繩自縛して自ら苦しむことになる。

池州稽山の章といふのは雲居道膺の弟子であるが、投子山で修行して居た頃、柴頭であつた。燃料局長である。併し机に文書をうづ高くつんで盲目判を押す役でなくて、自ら山林に分け入つて、枯枝や枯木の採伐をやる役目である。或るとき仕事の間に山の和尚さんと一緒にお茶を飮んだが、そのとき和尚の謂はく、

『森羅萬象總在二者一椀茶裏一』

とこれをきいた章はいきなりお茶をひつくり覆して、

『森羅萬象在二什麼處一。』

といつた。投子は別に何ともいはずに、只一言挾んだ、

『可レ惜一椀茶』

と。『をしいことした、あたらお茶を。』森羅萬象も何もない。一神論も汎神論も二元論も何もかも一椀のお茶と共に大地へ流されてしまつた。

古往今來の哲學者も哲學書も皆一つにひつくるめて、西の海にほうり投げたら、そのとき始めて思想も分別も何にもかも一時に整理せられ、統制せられて、天下泰

平となることであらう。禪者が思想分別に對する態度には、實に此の如く思ひ切つたといはるべきものがある。無分別の分別は、しかし、こんなところにのみ碇泊して居ないであらう。『未だ證據せざるものは看よ看よ』と臨濟はいふ。

無分別の分別といふと、味噌も何にも一緒だといふやうな風に考へるものがある。分別の世界を離れたことのないものには、何と話しても、誤解はとけるものでない。是非もないことである。

般若經に曰はく。『譬へば虚空の是念をなさぬやうなものである、是が近いとか、是が遠いとかと。なぜかといふに、虚空は無分別だからである』と。こんな言ひ表はしを讀むと、分別論者は『無分別』の益〻無分別なることを考へて、禪など人間世界—殊に闘爭世界には無用の長物だと嘲る。それは一一尤もだといつておくより外ない。

『未レ到應二須到一、到了令二人笑一』

といふが、この『笑ふ』とろまで來ないものに、いくら笑へ笑へといつても、どうしても笑へぬのである。併し本當はどうしても一遍は笑ふやうにならなくてはならぬのだから、色〻と方便を運らす次第である。それ故に祖師は西來して、不立文字で、無念の宗、無住の本を傳へんとする。文字では分別を離れられぬ、不立文字でないと、無分別へはいられぬ。つまり不立文字で文字を立し、無分別で分別するのである。禪錄はこんな見方で見るべきだと、一應、考へをきめて、而してそれをわからかすやうに勉めてほしい。

不立文字で文字を立するといふのは、どういふことになるのか。或る坊さんに、『あなたは、どんな風にして人を導かれますか』と問ふたら、曰はく、

『一二三四五六七。』

これが其一例である。こんなに只數字を並べられては、何ともわかりやうがない。それが不立文字である。『その意旨如何』と尋ねたくなる。卽ち立文字のところが何處にあるかといふのである。曰はく、

『萬物皆從二這裏一出。』

文字の表面はよくわかる。これをどう無分別の『不立文字』に還元したらよいか。

虛空には、やはり遠近がある。

『わしにゃ禪はわからない。それから又何のかのと、人にお話をしてよいやうなものは、一つも持ち合せて居ない。そんなところに、さう永く、すはつて居なさるな』と。

不知不會

これは大珠慧海の說法の切り出しである。

これは禪坊さんの常套語のやうだが、その實これが說法の核心そのものなのである。これで彼の說法はすんで居る。これ以上に何かいへば、駄辯だともいへる、蛇足だともいへる。併し彼は好んで禪を神祕化せんとするのでない。

石頭希遷といふも中唐の名匠であつたが、或る坊さんが尋ねた、

『如何なるか是れ祖師西來意?』

これは禪宗の祖師の達摩は、西方からわざわざ中國へ何しに來たのかといふ意である。換言すれば、一體、佛敎の大意といふものは、どこにあるのかといふのである。この問は屢〻繰り返された。自分等のかうして居るのは、何のためなのだらふといつてもよい。石頭は答へて曰はく、

『露柱に問取せよ。』

露柱とは柱のこと、雨ざらしの柱である。これに佛法を問へといふのである。

『學人不ㇾ會。』

『私にはわかりませぬ』といふのは固よりの事であらう。併しながら石頭和尙はそんなことには一向頓著せぬもののやうに、

『我更不ㇾ會。』

『わしにゃ尙更わからぬわい』と言ひかへした。何かわかりたいので問答を始めた坊さん。石頭の最後の答、—答ともつかず、冷罵ともつかず、何ともわからぬものにぶつかつて、定めし途方にくれたことであらう。果してここに禪があるのか。

『我更不ㇾ會』、『我不ㇾ會二佛法一』、『我不ㇾ會ㇾ禪』等の言ひ表はし方は、禪者の

得意とするところのやうであるが、これは大乘經典の到るところに見ゆるところの文字―不可得・不可思議と同意義なのである。極めて眞劍な表詮であるが、まだその裡にはいらぬ人から見ると、何だか馬鹿にされたやうにも感ぜられるであらう。次の問答の如きは或は却つて茶化一番を演じた如くにも見えよう。

律師法明といふのが大珠慧海に尋ねた、

『阿彌陀さんに父母がありますか、又その姓は何と申しますか。』

大珠答へて曰ふ、

『阿彌陀の姓は憍尸迦である。その父の名は月上、その母の名は殊勝妙顔。』

『それは何のお經に出て居ますか。』

『陀羅尼集に出て居る。』

律師法明は『禮謝讃歎して退く』より外なかつた。

此問答の如きは、何と評してよいかわからぬやうなものだが、過（あやまち）の始まりは矢張り律師の問そのものから來てゐる。阿彌陀の姓をきいたり、その父母の有無を糺すとき、彼は既に初一歩から大道を踏みはづして居るのである。それからさきは、獨りでに脇道へ脇道へと、それて行く。遂には南無阿彌陀佛、阿呆陀羅經まで參考に出さなければならぬやうになる。

本分の事

毫釐も差あれば天地懸絶すといふが、實にその通りで、こちらの始の出足が一分でも道をはづれて居ると、進めば進むほど、本筋から遠ざかるのが尋常である、狙ひどころが確かであれば、すぐには中らないでも、久久にして正鵠を得るわけである。禪者が學人に對しての態度を此處から觀察して行くと、如何にも其親切さが味はれる。

尸利といふ人が石頭和尚に尋ねた、

『何が學人―此のわたくしの本分の事と申すものでせうか。』

こんな問ひは尤もの問ひと思はれよう。吾等の多くは自分で自分の事がわからぬのである。已むを得ぬ。併し石頭の目から見れば、馬鹿げて居る。

『そんなものをわしに覓めて何にするのだい。』
『あなたに覓めなければ、どうしてわかりますか。』
石頭はもつとはつきりいはぬとわからぬと思ひ、
『お前、嘗てそれを失却したことがあるのかい』
といつた。始めからなくして居なかつたら、何にも人について覓めるまでもない。自分の鼻がどこについて居るかと問ふ馬鹿もあるまいが、自分の心とか、本性とか、靈體とか、主體とか、本分の事とかいふと、さあどこに手を著けてよいかわからぬ。それで人に尋ねる。尋ね出すと次から次へとわきみちへ行く。とめどがない。それで『汝還曾失却麼』といふ。これで脇途から引き戻されればよいが、そうでないと、又大分の年數がかかるであらう。或は永劫だめかも知れぬ。

無縄自縛

大珠にどうして解脱が可能かと尋ねると、
『もとから縛といふものすらないのだ。縛のないところに、何の解、何の脱ぞ。

直きに用ひ、直きに行ずる。これが無等等である』
との答である。これまた石頭の『汝還曾失却麼』である。法華やその他のお經にある長者窮子の喩もこれである。

併しこれが中々氣のつかぬもので、吾等はどうしても此運命から脱がれるわけにいかない。人間は元來、さうなつて居るのである。これが人間のえらいところといへば、えらいところである。犬や猫や雀には此の迷がない。それで『直用直行』する。今これを書いて居るのは夏の朝の五時頃である。雀はちゆうちゆうと窓の東西にきこえる。うちの猫は庭先の冷しいところに、四つ足を思ふ存分にのばし、横さまにねころんで居る。人間世界何の朝の練習だ。何の世界大戰爭だである。朝日はやうやく叡山の頂きをはなれて、隣りの（晝はやかましくて大困りの）學校の屋根の一角から、輝き始める。『今日も暑いかなあ』と、自分は考へ出す。もう朝から迷の眞中へ飛び込む。『無縄自縛』の縄目を、自ら進んで頂戴する。これが人間のえらいところなのでなからうか。迷がなかつたら、どうしてこの悟―反省・自覺・

自嘲・自笑―があるべきか。大珠はまた曰ふ、『昔しから悟つたいふことがないのだから、什麼(なん)の却て迷といふものがあらうか』と。これが人間でないといはれぬ。して見ると、迷うて悟り、縛られて解かれる―これが人間の『直用直行』なるものであらう。『大涅槃を求むる是れ生死の業』といふ、この生死の業は人間でないと出來ない。すると地獄へ墮ちるのも亦人間の特權ではないか。

どこからどこへ？

韞(うん)光大德といふ和尙があつた、大珠慧海に問ふ、

『禪師は自ら生處を知るや否や。』

生處を知るやとは、自分等の生れ故郷を知つて居るかといふのである。『何處から何處へ？』が人生の大問題である。併し實際は、そんなことは問題になつて居ない。人間も動物も植物も日月星辰も、皆御互に殺し合ひ、生かし合つて、わからぬところから作り出し、わからぬところへ殺し葬る。出たところへ入るのか、はいつたところから出るのか、わからぬ。唯わかると思はれるのは、何れもわからぬところから出入りするといふことだけだ。そのわからぬところが同じいところか、どうか、それもわからぬ。それから、そのわからぬところから出たといふとき、自分の居る場處が、わかつて居るかのやうに考へる。さう考へるからわからぬところへはいるとか、出るとかいふ。が、そのわからぬものに對させて居る、わかるといふものが、實際わかつて居るのか。生處がわからず、死處がわからぬといつて、その生と死との間―かうやつて生きて居るといふ―それがわかつて居るのか。生死がわからぬといふが、どつちかがわかつて居ないと、さうはいへぬ。どつちかわかつたところが、果してあるのか。今かう書いて居ると、ラジオか何か喇叭の音がする。この音を出すものは、何かわかつたところから、それを出して居るやうだ。如何にも自信に充ちて居るやうだ。果してさうか。大珠慧海の答はかうである。大珠慧海の答に曰ふ。

『まだ死んだことがないので、生處の話は出來ぬ。生が卽ち無生だとわかれば、此生を離れて有無の生を說くことはいらぬ。それで祖師は生に當つて卽ち不生だ

といふのである。』

これは次の如くに解してよい。われらの一般にいふのは、有無にわたつた生死である。生と死とを對させて、これが生、あれが死、生處は後方に、死處は前方にと考へて居る。ところが、この生が果して生か、死が果して死か。大珠や祖師方の見るところでは、生が無生で、不生であるのだ。(無生も不生も同じこと。)それ故、生に對する死がない、まだ死んだ事がないのだ。それで生處も死處もいはれぬ。わからぬのでない。始めからわかるわからぬの問題はないのである。生と死とを對させるからそれでわかつた樣に考へるが、さう考へるから却つてわからぬもので前後が取りまかれる。さうしてわからぬわからぬといつては大困りに困る。もし始めから生れた死んだといはないで、その生なるものが不生であり、有無生死を離れたものだと見れば、わかるもわからぬも、迷ふも悟るも、しばられるも解けるも、ないわけではないか。一寸足の始めのふみ出しが間違つて居たので、益〻深みに入り込む。『生に當つて不生』の一句、實に人間のえらいところを道破して居る。盤珪和

尚も『不生で萬事がらちあく』といふ。生の不生で、ただの不生でない事を記憶しておかなければならぬ。『見卽是性』、『當生卽不生』、見があり知があるので人間もやはりえらい。

生と不生

『生に當つて卽ち不生』なら『死に當つて卽ち不死』である。卽ち、生れて死んで、生れもしなければ死にもしないといふことになる。生も死もないといふのではない。生れて死んでといふ以上は、生もあり、死もある。生と死とは人間思想の上からは、認めなければならぬ。それを認めてさうして生れもせず。死にもせぬといふのである。わが這裡に生死なしは、この生れもせず、死にもせぬところを言ふのであるが、生死事大は生れもし、死にもするところを言ふのである。生と死、死と生、さうして不生不死―絶對に相互に否定して居て、その否定が直ちに肯定そのものとなる。否定と肯定と絶對に相容れないで、その間に回互性が無礙自在に行はれて居る。論理では何と片付けるのか、自分は知らぬが、事實の上に、回互性が行はれ

て居ると言ふことに注意する要がある。

併しながら、生なし死なしといふと、それは只の抽象的な概念で、話の上だけの事だと思ふ人もある。それは此處に赤ん坊が實際に生れ出て、オギアオギアと泣き立てるのが聞えるからである。また手も足も元のやうだが、その體軀には何等の活力が見えず、火に燒かれて一堆の冷灰となつて、今迄手に觸れ、目に見えたその人が溘然として去つて居るからであると―かう吾等は普通に考へる。畢竟の事實性は感性に訴へるより外ないからだといふ。それで不生は事實の直敍でなく、概念的だといふ。

果して然かるか、然らざるか。

更に諸禪者の所言にきかんか。

道吾圓智と雲巖曇晟とは同窓の友であつた。あるとき雲巖が病氣したので、道吾は見舞ひに出かけた。曰はく、

『離ニ此殼漏子一、向ニ什麼處一相見。』

殼漏子とは此からだの義である。『死んだらまた何處で御目にかかるのかいな』といふくらゐの意。すると病氣でうんうんうなつて居る雲巖曰はく

『不生不滅處相見。』

『何處で?』と尋ねたから、不生不滅のところと答へた。どこにそんなところがあるのかわからぬ。地獄か、極樂か、又この現在の娑婆か。道吾は必ずしも此答に不同意を示したといふわけでもないが、『とうだ、かういつたら』とて、左記を述べた。

『何不ㇾ道、非ニ不生不滅一處、亦不ㇾ求ニ相見一。』

註釋を下すと、『君は不生不滅の處でといふが、それよりも不生不滅でないところでも、相見することを求めないといつたらどうだ』と、これが道吾の言ひ分である。が、不生不滅處と非不生不滅處と、どの位の相異があるのか。また相見を求むといふと求めないといふと、どの位の相異があるのか。

現に生滅の身で相見して居ながら、不生不滅のところでといふのは何の義か。非

不生不滅處は生滅のところではないか。此生滅のところで、一方は病氣で臥て居り一方は見舞に來て居る。而して相見して居ながら相見を求めずとは何の義か。各ゝ肯定のところに否定し、否定のところに肯定しながら、而かもこの兩つのものが何でもないやうに、この兩人は話し合つて居る。わかるのか、わからないのか。禪者は事實で言ひあつて居るのか、但しは概念で言ひ合つて居るのか。何れだらう?。

何が事實か。何が概念又は觀念か。具體が何か。抽象は何か。道吾と雲巖と、この兩箇の個は向ひあつて話して居るといふが、その各ゝの個が具體なのか。必ずしもさうでないやうだ。個も觀念でないとはいはれぬ。個と指されて居る道吾と雲巖も同じく抽象されたものである。すべて感覺的なものが最後の具體・個であるといふ樣なことを聞くが、論理學者でない自分には、その感覺的といふのが、またどうも抽象の結果のやうだ。そんなに何が最後の事實、個的具體なのかといふと、不生不滅の處で不生不滅にあらざるところが、事實そのものの端的である。個は實に此處に動いて居るといはなければならぬやうだ。

石霜は道吾に尋ねた。

『あなたがお亡くなりになつてから、誰か禪の極則を尋ねましたら、何と答へませうか。』

この問は漠然として居るともいへる。禪の極則を誰が誰に尋ねるのか。石霜が、死んで後の道吾に尋ねるのか。また外の人が、死んだ道吾に尋ねるのか、はたまた石霜自身が誰かに尋ねられるのか。そこは一切漠然たるものである。道吾も石霜も禪者である、そんな事にはお構ひなしだ。道吾は果してどんな返事をしたか。

道吾は禪者であると、さきにいつた。彼は石霜には返事もしないで、

『おい小僧さん』

と傍に居た沙彌を呼んだ。小僧さんは

『はい』

と答へる。道吾和尙は更に

『その淨瓶に今少し水を入れておいてくれ』

と命じておいて、暫らく何もいはずにぢつとして居た。石霜は固よりだまつて居た。わかるものは是でわかつてゐるが、道吾は親切な先生だ。今度は石霜にいひかけた。

『お前さきに何を尋ねたいな。』

石霜は正直に前問を繰り返す外なかつた。すると道吾はまた何もいはずにずつとそこから出て行つてしまつた。

石霜は悟つたかどうか。本には何とも書いてない。中〻お悟りどころではなかつたらう。定めしぽかんとして狐に鼻でもつままれたやうであつたらう。

問題は此に在る。道吾が死んだ後に、ものを尋ねることがあつたらといふが、そんな問ひの有無は第二で、中心點は死である。死んであとはどうなるといふところに在る。死がわかれば後も前もない。みなわかるわけだ。石霜もそんな死後の出來事、そのときの禪問答などに心を注いで居るのではない。問題は生死である。道吾はそれを知つて居る。

道吾といふ個、石霜といふ個、沙彌と呼ばれる個、淨瓶の個、水の個、後者を前者に注ぐといふ行爲事實、喚んだら返事するといふ行爲事實、前問を請はれるまま に繰り返す行爲事實—是等の間に流れて居る、或は是等を繋いで居る何かに對しての自覺—それが禪の極則である。何かとか自覺とかいふとき旣に『話墮』せりだが、これだけは人間としてお許しを乞ふ次第である。

禪と思想

禪ではよく『其場限りぢや』とか、『そんなところに腰を据ゑては居ない』とか、『跡を掃ふ』とかいふやうなことを敎へる。漢文では『沒蹤跡』、『無所在』、『不可得』、『無自性』などいふ成句がある。或は『要レ行便行、要レ坐便坐』ともいひ、又『有レ意自救不了』ともいふ。それから、何といつても『總に不恁麼』で、一切を悉く受けつけぬといふやうな形式で表現せられることもある。何れも同じ方向を指示して居る。禪の修行はここまでこないといけないと、禪者はいふ。

これらの言ひ詮はし方は、何れも有無の概念を本として居る。吾等は普通に有に

囚はれて居て、中々にそれから解放せられぬ。大分自由になつたと思つて居ても、ひよつと有の奴が顔出して、『わしはここに居るぞ』といふ。有は一條縄で縛ばられぬ曲物である。併しどうもそれでは安心が出來ず、落ちつくところへ落ちつかぬ心持がしてならぬのである。それで古から達人は無になれと敎へる。ところが、わしらはまた此無なるものを有に變更てしまう。無といふ有があるやうに考へたくてしやうがないのである、無始劫來の無明といふのが、それであらう。

自分は哲學はわからぬけれども、近頃西田君の書いたものを讀むと、絶對の現在が現在を限定するといふやうな表詮がある。これが禪者のまさにいはんとするところを、如何にも鮮かにいつてのけて居る。これが跡を掃ふである。『應無所住、而生其心』である。『不行而行』ずるである。また『他の痴聖人を雇ひ來つて雪を擔つて井を埋む』である。大體、禪者には思想的なものが欠けて居る。それが却つて禪者の特性でもあるが、是からは、ただそれだけでは行くまい。思想的でないと、世界的普遍性をもたぬともいへる。やはり爲人度生的菩提心の持主は、自分の經驗を思想化する用意もなくてはならぬ。

これも西田君の論文に引用せられて居るがハイゼンベルクといふ人の量子論の物理學的原理の中に下の如き句がある。『數學的に定式化せられた自然法則の意識せられた知識は物質的世界に對して、實用を目指して能働的に働きかける事は欠くべからざる前提である。併しかかる意識的知識の背後に、尚自然の直接的理解といふものがあるのである。それは此等の數學的構造を無意識的に受取り、これを模寫するものであり、自然を一層內的に受取り得る人々に開かれて居るのである。』（筆者加點。）

『數學的構造を無意識的に受取りこれを模寫する』ところに天地自然の直接的理解があるといふのは、盤珪禪師の不生で聞き不生で見るといふ義に外ならぬ。無分別の分別である。見聞覺知の世界は數學的・物理學的・心理學的世界であるより外ない。ただそれだけならば禪はいらぬ、寧ろ禪はないのである。ところが、ただそれだけでないので、それで禪が話されるのである。時間や空間や因果や道德の世界

の外に—といふよりそれと一緒に—禪の世界が展開するのである。

鳴かぬ鴉の聲をきけとか、片手の聲をきけとかいふことは、意識的知識の面から見ると如何にも沒道理のきはみとしか受取られぬ。併し鳴いてからきく聲、兩手を打つてから出る聲は、既に物理學的、即ち分別意識的なもので、自然を無意識的に無分別的に卽ち內面的に、把握する所以でない。併しこれはまた反射運動的理解と同一視せられてもいけない。盤珪の不生禪がこんな風に誤解せられたこともあつたらしい。

見聞覺知の外に別の分別底はない。が、見聞覺知だけの世界ではない。それと共に、しかし、それでない、一つの覺知がある。さうしてそれは固より心理學的覺知でない。また論理學的分別を進めて始めて到り得たものでもない。無分別の分別であるが故に、西洋哲學で見るやうな神祕論的見解で禪に向はんとしては『錯！錯！』である。

禪はどうしても二元的・對象的・意識的分別的知識では把握不可能である。苟も禪において何か覺知するところがあらんことを希ふ人々は、何としても自分等が平生の考へ方を捨てなくてはならぬ。『汝の思慮を去れ、分別を離れよ』といふのは是故である。ただぼんやりして居れといふのではない。此間の消息に接するには、一たびそこへ這入らねばならぬ。意識的分別知の上の事になると、その知識を推し擴げて、自らの體驗以外の事でも、何か相似底を依稀させることも出來る。吾等人間の日常生活—實用を目指しての働き—は、皆このやうな知識を基礎として居る。これが人間の他の生物と異なるところで、その活動のどこまでも擴がり行く所以である。ところが、人間にはこれだけで滿足出來ぬものがある。この不滿足が、精神分析學的に種種の樣態で、意識の表面に現はれて來る。普通にはそれが氣づかれずに濟んでしまふ。多數の人間は大抵このやうな生活をして居る。そんな人々は禪者の言葉を一種の寐語と見なすのである。已むを得ぬ次第だといはねばならぬ。

禪は意識的分別的知識の上に無分別知を持つて居るので、一般には同じものと考へられて居るものを、否定すると同時に肯定もするのである。そんな論理は何の役、

に立つかと詰られるが、それは無益の益だとより外に答へられないのである。分別上から見ると、彼も死んで行き、此も死んで行く。飢ゑると食し、渇すると飲み、困じて休むことは、誰も同じではないかと曰はれる。併しそれは飽くまでも分別知の上の話で、無分別知のところに居るものは、死んでも死なぬといふのである。さうであらう、此人は生死といふ分別界の住人ではないからである。

さきに、禪者は何かに固著（又は個著）することを嫌ふといつた。固著は膠著、執著、住著である。卽ち二元的事象の世界における常態である。個多は同時に握り占めるわけに行かぬ、どれかその一つでないといけない。これが個多性の自性だからである。兩手に花だといふが、片手には片手の花しかない。一枝以上の花でも、それを一束にすることによりて片手に握られる。數枝を個個に握らんには個個の手がいくつか要る。ところが禪者の攫むのは無手である又は攫んで攫まぬのである。それでどこにも膠著の機會がない、自ら流に隨つて認得することになる、これとかあれとかいふ一定處に停滯せぬことになる。別にさうしようとの意志があるわけでない。自ら然るのである。自然法爾である。論理的にいふと、これは矛盾である。行爲の上では、終日食して飽くことを知らずである。また一粒の芥子に大千世界を入れるである。禪者の立場からは、思想も行爲も一つものである。終日行いて一歩をも運ばぬといふのは、論理だけでいふのでなく、生活の事實の上でまたさういふのである。生活卽ち行爲と思想とをわけるのは分別知の世界のことで、無分別の分別に居るものは、そんな區別をせぬ。一本の指を擧げて、而して實に全世界がその頭上に躍つてゐるのである。

『萬法、一に歸す、一何れの處に歸す。』これは哲學上の大問題である。古往今來思想家の胸腹病である。趙州はこれに答へて、『我、青州に在りて一領の布衫を作る。重きこと七斤』といふ。布衫の製作は歷史的行爲である。而して此行爲が直ちに萬法歸一の思想そのものである。禪者の生活には二元性がない。行爲が思索で、思索が行爲である、それで無所住である。膠著や執著のない活潑潑地がある。

それで禪は白を黑ともいひ又白ともいふ。白と黑とを分別して而かも無分別である世界を認めて居るからである。『雪千山を覆ふ、孤峰何としてか不白なる』と。禪者は問ふ。『孤峰』も千山の中でなくてはならぬ。しかも白からずとは如何。白きが白からずで、白からずが白きである世界はどんな世界か。

拔隊禪師は甲州向嶽寺の開山で足利義滿の時代の人である。和泥合水集といふ假名法語がある。その中に當時の人人の孤峰不白に對する『知解』を列擧してある。

曰く、『我は賓中主と見る。』

曰く、『我は千山の雪は這邊なり、孤峰の白からざるは那邊向上の一路と見る。』

曰く、『我は眞心妄心とみる。』

曰く、『我は孤峰は正位、千山の雪は偏位なりとみる。』

曰く、『我は只無意味とみる。』

曰く、『我は只學者に疑團を起し工夫をなさしめんが爲の方便の語とみる。』等等。

思想化しなければ、禪も普遍性を持ち得ぬといふことになる。それ故、吾等は禪經驗の上に禪思想を築き上げなくてはならぬ。特に近代に在りては、西洋哲學を特色づけて居る思惟方法をも取り入れなくてはならぬ。それで禪はいやが上にその眞理性を闡明し得るといふことになるのである。併しながら禪そのものに至りては、吾等何れも各個の經驗事實によりて把握すべきである。禪の生命にはそれ以外の方法で觸れることが不可能だ。白を黑といふ論理の樹立と同時に、孤峰不白は拔隊禪師の如くに道取せられねばならぬ。頌に曰く、

『千山萬嶽雪堆堆。
孤峰爲什麼不白。
賓主偏正落格量。
直參則鐵樹花拆。』

鐵樹花開くとき、木人歌ひ石女舞ふの春が來るのである。

本源を指示せよ

趙州に『本源とは何か、お示しを願ひたい』と尋ねた一僧があつた。本源とはい

ふまでもなく、萬物の根源といふ意である。それの指示―これが中々に出來ぬので人間は意識發生の當初から惱み拔いて來た。個人經驗としては解決のついたことになつて居ても、それを取り出して指示するといふことになると、思想や論理なるものが要る。すると思想と經驗とが分かれ分かれになつて出ることになる。此に惱みがあるのである。

併し實際の上からいふと、この思想なるものも、單なる觀念性のものとのみ考へてはならぬ。思想は行爲である。行爲はまた思想である。手を動かし足を運ぶといふことは唯々生理學的・解剖學的・物理學的事象に止まるものでない。これは實に論理であり思想である。動物や植物に在つては、生物學的及び物理學的面でのみ見ることも可能であらう。但々人間に在りては一擧手一投足思想でないものはない、論理でないものはない。思想化するとか、論理づけるとかいふことだけでない。手そのもの足そのものが思想で論理だといつてよいのである。それ故、本源といふことも、人間そのものから遊離してはならぬのである。手が思想で足が論理であるとき手がわかり足がわかることになる。是等を別別にして見ると、手足と、手足を考へるものとが分裂するので、兩者が一つになつて働かぬ。本源はどこか遠いところへ行つてしまふ。而して吾等はその跡をのみ追ひかけることになるのである。

手足と、手足を思想するものとが、分裂せぬとき、手足がわかるが、かう『わかる』といふとき、手足は思想面に墮してしまふ。手足は手足でなくなる。吾等は普通にこの手足が手足でなくなつたとき『わかる』といふ。これは固より本當の『わかる』でない、それで『指示』なるものを要求する。

禪は指示せぬ、分裂させぬ、分別せぬ。所謂直指である。それで禪者の趙州には趙州流の直指があつた。

趙州從諗は本源を問はれて、

『本源無病』

と答へた。本源が本源である限り、本源が何だと問ふものも答へるものもないわけである。卽ち本源病なしである。本源を指示せよといへば、そのとき本源はその本

來の健康を失つて病的になる。卽ち二つに分れる。病氣は一のものが、二に分裂して、その兩個の間に矛盾と相剋があるので、發生する、意識せられる。本來の一で居れば本源はその自己同一性を失はぬ故、本源は本源である。卽ち本源がわかるのである。思想卽行爲、行爲卽思想である。

併しこれはただ是だけいつても納得せられるものでない。それで自ら次の問ひが出る。いはく、

『了處如何。』

そのわかつたといふのは、どういふことなのですかと、わからぬものはかう尋ねるより外ない。趙州は

『了人知』

と答へた。わかつて居るものはわかつて居るといふのであるが、これは答にならぬとも見られる。實際はこんなことを問答するところに錯誤があるのである。併しこの錯誤はわれらのいつも繰り返すところである。是がまた實に止むを得ないのだ。

更に次ぎの問が出た。

『與麼時如何。』

これは不必要である。了人知るで、わかつたものでないとわからぬといふことになれば、そのわかつたといふことは、どんなことだなどと尋ぬるに及ばぬのである。實際尋ねたとて仕樣のないことであらう。けれどもこんなことを繰返す事が、わからぬものの習ひである。それで趙州も氣永に

『與レ我安二名字一著』

といつた。何か名字がつけられるならつけて見よである。本源は本源無病で、何かと名字を安じて、絕對とか一とか無とか又本源とかいへば、もう本源でなくなる。それかといつて、何とか名字がつかないと話も出來ぬ。是が永遠のディレマ。

意識と行爲

安名がないと話が出來ぬ。話が出來るやうになると、行爲又は事實と名字とが別別になる。名字とは思想である、觀念又は槪念である。而して論理はその間に組み

上げられる。論理も論理そのものとして見れば、人間經驗の事實であるが、それがとかく遊離したがる。禪者はこの遊離を嫌ふので、常に人格の上に目を著けておくことにして居る。萬法歸一の公案にしても、趙州は靑州での自分の經驗を持ち出して居る。歸一などは哲學の大問題で頗る抽象性をもつて居るにも拘はらず、趙州はそれを自分の人格に結びつけておいて放さぬ。禪の强味はいつも此に在る。が、それと同時に、禪は又人格と相離れぬ思想化の方面に進出することを忘れてはならぬのである。今後は益〻此方面に向つて優秀なる頭腦の持主が、その努力を傾倒すべきであると、自分は信ずる。

それは何れとしても、禪の禪たる所以は、人格をわすれぬところに在ることは疑を容れぬ。『如何なるか是れ佛向上の人』などと、印度の佛教徒にでも尋ねたなら中〻長たらしい返答に接することであらう。また各種の德目が擧げられ、その一一の德目につきて、抽象的な解説が附せられるにきまつて居る。これが印度民族の特殊の心理である。ところが、趙州の如き漢人に如上の問ひが發せられると、簡單に左の如くに答へられる。而してそこに人格が丸出しになつて居る。曰はく、

『只者牽ニ耕牛一底是。』

これは牛の後から鋤を持つて田地を耕して行く農夫のことである。彼が佛向上の人なのである、何も紫磨金色の報身でなくてもよいのである。きはめて平常底の人間の上―而してその人間が極めて平常の行爲をやつて居る―その人の上に佛向上の人を見んとするところに、禪はその成立の理由を持つて居る。

人間の意識は名字を安著しないと承知しないやうに出來て居る。人間はいつも自分から離れたいと努めて居る。併しいくら努めても、自分から自分を離すわけに行かぬ。一方では意識が遠心力的に動き、他方では求心力的に動くので困る。が、かう二つの逆な方向に動くところに意識そのものが成立するのである。別に意識するものがあつて、それが彼方に動き此方に動くのではない。

今自分が自分から離れると云つたが、これは普通の考へ方によつたものである。何か一つの基體があつて、それが自らを『自分』と云つて而してその自分と云ふも

のが、自分から離れようと云ふのではない。實は『自分』なるものは、方向の異なる動きを覺知するときに生ずる意識なのである。それで此意識を基として考へると、人間はいつも何だか縛られて居るやうな感じがする。此方へ往かうとすると、彼方へ引きやられ、彼方へ往かうとすると此方へひきよせられる。これは何か固定したものを握つて居るからである。

禪者の主張は、それで、意識の本源を窮めんとするのである。二つの相反する方向に動くものの自覺が意識であるといふと、この『動くもの』が問題にならう。意識はこの『動くもの』を分別するが、この分別の下には無分別があつて。それで分別意識が可能になるのである。それ故、意識の本源は無分別に在るといはねばならぬ。普通にいふ自覺は、それ故、分別的自覺でその下に無分別の自覺がなければならぬ。これを無分別の分別といふのである。

縛られたといふ感じは、分別意識の所産であるから。それの本となつて居る無分別に這入ると、自ら解脫自在の境が獲られるわけである。

禪者はよくその物になれともいふ。その物になれば自ら分別もなくなり、束縛もせられぬことになる。それは分別といふことは、二つにすることであり、束縛はその二つから自ら出て來る事象であるからである。その物になれば、渾然たる一で、分別の餘地がない、無分別である。また隨處爲主である。賓主を絕したところには何等の限定もない。隨つて繫縛はない。併しそれは只の平等ではない、泯絕ではない。みんなが雪に覆はれてしまへば、千山もない、また孤峰もない。千山の間の孤峰で、孤峰を繞る千山でなくてはならぬ。それで雪に覆はれて而かも白からざる孤峰があるのである。この孤峰そのものになれと、禪者はいふのである。

併しこれだけに止まつてしまふと、働きの出どころがなくなるやうに考へられもしよう。それはまだそのものになつてゐないからの沙汰である。その物になると、決してじつとしては居ない。じつとしてゐてはまだ本當に其物になれぬのである。まだ二つの世界に彷徨してゐるといはねばならぬ。二つの世界に定著せられて居る限り、自在の働きは見られぬ。無定著卽ち無住の世界—それはじつと据ゑるべき腰

もない世界であるが—そこに出ることが出來ると、自ら無礙の一道を走ることにならざるを得ぬ。

禪は只空で働きがないといふ人〻は、まだ禪のなかに這入つたことのない人〻である。趙州のいふやうに『了人』でないと『了處』はわからぬが、分別の道でも、正直にその行くところまでを、つきとめると、自ら無賓主で—而かも必ずしも無賓主でないものに突きあたる。卽ち無賓主のところに月あり花あり樓臺あることを認め得るものである。

禪百題
（出版會承認 い260787號）

昭和十八年十月十五日初版印刷
昭和十八年十二月二十日初版發行（三〇〇〇部）

㊫定價二圓九十錢
特別行爲税相當額十錢
合計三圓

著者 鈴木大拙（すずき だいせつ）

發行者 東京都芝區芝公園七ノ十 岩野眞雄

印刷者 東京都牛込區山吹町一九八 內田作之輔（東東三六〇）

配給元 東京都神田區淡路町二ノ九 日本出版配給株式會社

發行所 東京都芝區芝公園七ノ十 株式會社 大東出版社
振替東京一九四七一番
電話芝三九四四番
會員番號一一六五三六

蔵原印刷・芳林社製本

終

大東出版社

賣價(稅込) ¥3.00